سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

(٧٢)

جَامِعُ الشَتَاتِ

للعلّامة المحقّق العارف

محمّد إسماعيل بن الحسين المازندرانيّ الخواجوئيّ

المتوفّى سنة ١١٧٣ هـ.ق

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

سلسلة آثار المحقّق الخواجوئي

(٧٢)

جَامِعُ الشَّتَاتِ

للعلّامة المحقّق العارف

محمّد إسماعيل بن الحسين المازندرانيّ الخواجوئيّ

المتوفّى سنة ١١٧٣ هـ.ق

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي



جَامِعُ الشَتَات

● تأليف : محمّد إسماعيل بن الحُسين الخواجوئي ○

● تحقيق : السيّد مهدي الرجائي ○

● الطبعة : الأُولىٰ ○

● المطبوع : ١٠٠٠ نسخة ○

● التاريخ : ١٤١٨ هـ. ق ○

مقدمة المحقّق:

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يسعني المجال التحدّث عن شخصيّة مؤلّف هذا الكتاب، وقد كتبنا مراراً في مقدّمة الكتب والرسائل المطبوعة للمؤلّف نبذة عن حياته العلميّة والاجتماعيّة، وعن عصره الذي كان يعيش فيه.

ونكتفي هنا في الاطراء عليه وعلى ما ذكره معاصره العلّامة الشيخ عبدالنبيّ القزويني في كتابه تتميم أمل الآمل، قال في حقّه: (كان من العلماء الغائصين في الأغوار، والمتعمّقين في العلوم بالأسبار، واشتهر بالفضل، وعرفه كلّ ذكيّ وغبيّ، وملك التحقيق الكامل حتّى اعترف به كلّ فاضل زكيّ، وكان من فرسان الكلام، ومن فحول أهل العلم، وكثرة فضله تزري بالبحور الزاخرة عند الهيجان والتلاطم، والجبال الشاهقة والأطواد الباذخة إذا قيست الى علوّ فهمه كانت عنده كالنقط، والدراري الثاقبة اذا نسبت الى نفوذ ذهنه كأنّها حبط. وكان رحمه الله ذا بسطة كثيرة في الفقه والتفسير والحديث مع كمال التحقيق فيها). انتهى.

وتخرّج من مدرسته جمع من الفحول والأعلام، منهم العالم النحرير الملّا مهدي النراقي صاحب كتاب (جامع السعادات)، والعالم العارف الآقا محمّد البيدآبادي، والمولى محراب الجيلاني، وغيرهم.

وله تآليف قيّمة في شتّى العلوم من الفقه والكلام والتفسير والحديث والمعارف

الإلهيّة، وقد وفّقني الله تعالى لجمع أكثر مؤلّفاته ونشرها لأوّل مرّة، وقد طبع جملة منها تحت عنوان (سلسلة آثار المحقّق الخواجوئي).

وكانت وفاته في شعبان سنة ١١٧٣ هـ ق ودفن في المزار المعروف بتخت فولاد في اصفهان في بقعة لسان الأرض.

وأمّا كتابه هذا جامع الشتات، فهو ـ كما أذعن كثير من أرباب التراجم ـ كتاب لطيف، مشتمل على فوائد متفرّقة في شتّى العلوم، من التفسير والحديث والفقه والرجال والكلام وغيرها من المعارف الإلهيّة، وأكثرها شرح للأحاديث المنتخبة في المواضيع المختلفة. والكتاب مشحون بالتحقيقات والتدقيقات العميقة، وناقش بعض الكلمات والأقوال الصادرة عن بعض الفحول والأعلام.

وأمّا الخطوات التي سبرناها في إخراج الكتاب بهذه الحلّة فهي إني قمت أوّلاً باستنساخ الكتاب، ثمّ مقابلته بنسختين ممتازتين تقرب إحداهما من عصر المؤلّف، واستخرجت ما يحتاج الى الاستخراج، والنسختنان المخطوطتان محفوظتان في خزانة مكتبة المرحوم آية الله العظمى السيّد شهاب الدين النجفي المرعشي تغمّده الله برحمته.

ختاماً أسأل الله تعالى أن يتقبل منّي هذا العمل المبارك، ويوفّقنا وسائر اخواننا لاحياء تراث أسلافنا الطاهرين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

السيّد مهدي الرجائي
١ /رمضان المبارك /١٤١٦ هـ ق
قم المقدّسة ـ ص ب ٧٥٣

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله وليّه جامع الشتات، والصلاة على نبيّه المتحلّي بأحسن السمات، وعلى آله الشاعرين بقاطبة الدقائق وتمام النكات.

يقول العبد الراجي رحمة ربّه الجليل *محمّد بن الحسين بن محمّد رضا المدعو بإسماعيل* عفا الله عن جرائمهم بمحمّد وآله وقائمهم:

هذه نبذة من النكات وقبضة من الشتات، استقبضتها من أبواب متفرّقة واستفدتها من أسباب متشتّتة، جمعتها بتفرّق بالي وتشتّت أحوالي، تذكرة للحديد وتبصرة للبليد، بل لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وسمّيته بـ«جامع الشتات» لجمعه طوائف مختلفات ومتفرّقات، والمرجوّ من العاثر فيه بالخلل والواقف عليه بالزلل، إصلاح الفساد وترويج الكساد ﴿إنّ الله لا يضيعُ أجرَ المُحسنين﴾[1].

[المناقشة في كلام ابن سينا في مسألة الإمامة]

قال ابن سينا[2] في الفصل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الشفاء في

(١) التوبة: ١٢٠.

(٢) نقل عن الشيخ العارف مجد الدين البغدادي أنّه قال: رأيت النبيّ صلى الله عليه وآله في المنام، فقلت: ما تقول في حقّ ابن سينا؟ فقال صلى الله عليه وآله: هو رجل أراد أن يصل الى الله بلا وساطتي فحجبته هكذا بيدي فسقط في النار.

أقول: ويؤيّده أنّه قال بقدم العالم، وإجماع المسلمين بل المليّين على كفر من قال به «منه».

مقام تعيين الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما على الأنام: ثمّ يجب أن يفرض السانُّ طاعة من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلّا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة علىٰ من يصحّحون علانيته عند الجمهور: أنّه مستقلّ بالسياسة، وأنّه أصيل العقل، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفّة وحسن التدبير، وأنّه عارف بالشريعة، حتّى لا يكون أعرف منه تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتّفق عليه الجمهور، ويسنّ عليهم أنّهم إذا افترقوا أو تنازعوا بالميل والهوىٰ، أو أجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله. والاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّي الى التشعّب والتشاغب والاختلاف. ثمّ يجب أن يحكم في سنّته أن من خرج فادّعى خلافته بفضل قوّةٍ أو مالٍ فعلى الكافّة من أهل المدينة قتله وقتاله، فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به، ويحلّ دم من قعد عن ذلك وهو متمكّن بعد أن يصحّح على رأس الملأ ذلك منه. ويجب أن يسنّ أنّه لا قربة عند الله بعد الإيمان بالنبيّ أعظم من إتلاف هذا المتغلّب، فإن صحّح الخارجي أنّ المتولّي للخلافة غير أهلٍ لها، وأنّه ممنوّ بنقص، وأنّ ذلك النقص غير موجود في الخارجي، فالأولىٰ أن يطابقه أهل المدينة. والمعوّل عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة، فمن كان متوسّطاً في الباقي ومتقدّماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقي وصائراً الىٰ أضدادها فهو أولىٰ ممّن يكون متقدّماً في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين، فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه، مثل ما فعل علي وعمر(١).

أقول ـ ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ـ: لا شبهة في أنّ السياسة المدنيّة ورئاستها العامّة، الجامعة لإصلاح أمر المعاش وانتظامه علىٰ وجهٍ صالحٍ يؤدّي الى الفلاح والصلاح، لا يتيسّر ولا يتحقّق إلّا إذا كان السائس عالماً بالأمور السياسيّة

---

(١) الشفاء / الالهيّات: ص ٤٥١ ـ ٤٥٢ ط القاهرة.

والرئاسة مستقلاًّ فيها، أصيلاً في العقل شريفاً في الأخلاق حسناً في التدبير عارفاً بالشريعة، حتّى لا يكون أعرف بها منه في وقته، بحيث يحتاج إليه الكلّ في الكلّ ويكون هو غنيّاً عن الكلّ، ممتازاً عنهم بالفضائل النفسانيّة والكمالات الجسمانيّة من العلم والحكمة والعفّة والشجاعة والقوّة وشدّة البأس، بحيث يكون خطيراً في القلوب قويّاً على مقاومة العدوّ ومكابدة الحروب؛ ومع ذلك يكون فائزاً بالخواصّ النبويّة، ليصير ربّاً إنسانيّاً وسلطاناً في العالم الأرضي وخليفة الله فيه، فيحلّ تفويض معرفة الدخل والخرج، وإعداد أُهبّة الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك من الأهوال والأحوال وخاصّة في العبادات والمعاملات إليه.

وقد اعترف بذلك أقاصيهم وأقرّ به أدانيهم، فما بالهم يقولون: إنّ الرجل كان ممّن لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله، واتّصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات، وإنّه كان عظيم الخطر في القلوب قويّاً على مقاومة العدوّ ومكابدة الحروب، وبسيفه فتح الله البلاد وبسطوته آمن العباد، وإنّه كان عارفاً بالسياسات عالماً بالديانات وخصوصاً بهذا الدين والشريعة، حتّىٰ ما كان أعرف بها منه في وقته؛ لقوله: «أقضاكم علي»[1] ولرجوعهم في العويصات إليه، واعتضادهم في المشكلات به كما اعترف به حكيمهم ابن سينا... الىٰ غير ذلك ؟!

ومع ذلك كلّه هم ينكرونه، ويقولون: إنّ السياسة والرئاسة كانت ممّا لا بدّ منه في انتظام أمر المعاش والمعاد إلّا أنّه كان غيره أحقّ بها منه، لمجرّد إجماع يدّعونه ولا يثبتونه؛ لعدم تحقّق شرائطه كما سننبّه عليه، مع أنّ بديهة العقل شهدت ـ وكفىٰ بها شهيداً ـ بأنّ الاستخلاف إذا كان بطريق النصّ لا يؤدّي الى الافتراق والاختلاف وغيرهما، ممّا يؤدّي اليه تركه من المنازعات والمناقشات الصادّة عن انتظام أمر المعاش والمعاد.

وكيف خالف الله ورسوله مقتضىٰ بديهة العقل وما هو الأصلح والأصوب من

---

(١) راجع: إحقاق الحق ٤: ٣٢١ ـ ٣٢٣، و ١٥: ٣٧٠ ـ ٣٧١.

الاستخلاف بالنصّ الذي لا يؤدّي الى تشتتّ الشمل وتفرّق الكلمة كما يؤدّي إليه تركه، فإنّ تركه يشوّش فيما بين أيديهم الدين، ويوقعهم في تنازع، فينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدّهم عن أعمالهم المدنيّة، وربّما أوقعهم في آراءٍ مخالفة لإصلاح المدينة ومنافية لواجب الحقّ، فيكثر فيهم الشكوك والشبهات، فيصعب الأمر على السائس في ضبطهم من حيث إنّه خليفة ؟!

ثمّ كيف يجب علىٰ هذا السانّ أن يفرض طاعة خليفته، وأن يحكم في سنّته أنّ من خرج فادّعىٰ خلافته بفضل قوةٍ أو مالٍ فعلى الكافّة من أهل المدينة قتله وقتاله وذلك لينصروا به خليفته، ولا خليفة له من جهته ؟! بل كيف يجب عليه أن يرتّب المدينة علىٰ أجزاءٍ ثلاثة: المدبّرون والصنّاع والحفظة، ويرتّب في كلّ صنف منهم رئيساً يرتب تحته رؤساء يلونه، ويرتّب تحتهم رؤساء يلونهم الى أن ينتهي الىٰ إفناء الناس، فلا يكون في المدينة إنسان معطّل ليس له مقام محدود، ولا يجب عليه أن ينصّ على من يخلفه ويجعله رئيساً على المدينة وحافظاً على سنّته وشريعته التي هي أسباب وجودهم، وبه ينتظم أسباب معاشهم ومصالح معادهم ؟!

أو كيف يتصدّىٰ لعقد البيت والنكاح والسنن الكليّة والجزئيّة حتّى آداب الخلوة والخلاء، ويترك هذه السنّة السنيّة التي لا بدّ منها في قوام أمر المعاش والمعاد، وعليها يتوقّف نظام كلّ ما يجب أن يسنّه من عند الله ؟!

أو كيف يجب عليه أن يقدّر لأهل الآفات والعاهات موضعاً يكون فيه أمثالهم، وأن يجعل عليهم قيّماً ينتظم به أُمورهم، كلّ ذلك في حياته، ولا يجب عليه أن يجعل لأهل المدينة ومن والاهم من رعيّته وأُمّته قيّماً ينتظم به معاشهم ومعادهم ؟!

والعجب من ابن سينا ـ لولا تقيّته كما هو الظاهر من سياق كلامه في هذا الفصل، حيث جمع بين المذهبين مع إيماءٍ لطيفٍ الى تفضيل مذهب الشيعة وترجيحه ـ أنّه بعد ما نصّ بذلك كلّه، كيف جوّز أن يكون ذلك بإجماعٍ من أهل

السابقة علىٰ من يصحّحون علانيته ؟!

وفيه إيماء الى دقيقةٍ إذا تأمّله عاقل يعرفها، ويعرف بتأمّله ما في كلامه من الاضطراب والتشويش، فإنّه بعدما اعتبر في الخليفة أن يكون من أعرف الأُمّة بالشريعة حتّى لا يكون أعرف بها منه في زمانه وهو الحقّ؛ لأنّ الخليفة حافظ الشريعة فيجب أن يكون أعرف بها من أهل زمانه طرّاً؛ لئلّا يلزم تفضيل المفضول على الفاضل، غفل[1] عن هذا أو تغافل؛ لتصريحه بأنّ المعوّل الأعظم العقل وحسن الايالة لا الأعرفية بالشريعة والديانة، بل يلزم الأعرف أن يشارك الأعقل ويعاضده، ويلزم الأعقل أن يعتضد به ويرجع إليه مثل ما فعل علي عليه السلام وعمر. وهذا منه تصريح بأعلمية علي عليه السلام من عمر وإن كان فيه تناقض صريح وتهافت قبيح ارتكبه لترويج الكاسد وإصلاح الفاسد «وهل يصلح العطّار ما أفسد الدهر» وإن كان ثاقباً ذهنه الحديد وفكره السديد، وما هي من الظالمين ببعيد.

ثمّ بعدما صحّ وثبت أنّ الخارجي كامل والمدّعي للخلافة ناقص، كيف يسوّغ الحكم بأولويّة إطباق أهل المدينة دون وجوبه، وهذا الحكيم لا يصحّح الترجيح من غير مرجّح فضلاً عن تصحيحه ترجيح المرجوح على الراجح ؟! وقد حكم آنفاً بأنّهم إذا أطبقوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله، وهذا هو الحقّ الذي يقتضيه النظر الفلسفي، وكأنّه تأشعر بعدما تفلسف.

ومع قطع النظر عن ذلك، كيف يتصوّر ذلك التصحيح من الخارجي وهم يدّعون أنّ إجماع أهل السابقة من الأُمّة لا يتطرّق الى صحّته شوب شبهة والىٰ حقّيّته وصمة شكّ؛ لبراءتهم عن الزلّة والخلل وعصمتهم عن الخطأ والزلل، وينقلون على ذلك حديثاً، وبعد ذلك كلّه ما ذكره من شرائطه كان موجوداً فيهم ؟!

أمّا تصحيح أهل السابقة كصاحب الحقّ وأهله وأولاده وأقربائه وأصحابه كعمّه العبّاس وأبنائه وأُسامة بن زيد والزبير، ومشاهير الصحابة الكبار كسلمان

---

(١) في « خ »: تغفّل.

وأبي ذرّ والمقداد وعمّار وحذيفة بن اليمان وأبي بريدة الأسلمي وأبيّ بن كعب وخزيمة بن ثابت ذي الشهادتين وأبي الهيثم بن التيّهان وسهل بن حنيف وأخيه عثمان وأبو أيّوب الأنصاري وجابر بن عبد الله الأنصاري، وكخالد بن سعيد وسعد ابن عبادة وقيس بن سعد وغيرهم، فأشهر من أن يحتاج الى البيان أو يمكن أن ينكره الإنسان، وقد ذكر ابن قتيبة في كتابه ثمانية عشر رجلاً منهم، قال: وكانوا رافضية، وأخذ من بعضهم البيعة بالوعيد والتهديد ولو بعد حين، وقد أصرّ بعضهم على إنكارهم وبقوا عليه الى يوم الدين[١].

وأمّا العقل، فإن أراد به الشيطنة والنكراء فكان موجوداً فيهم كما في سائر أفراد الملوك المتغلّبة كمعاوية وابنه، ولكنّه ممّا لا مدخل له في تدبير المدينة العادلة على وجهٍ يؤدّي الىٰ إصلاح المعاش والمعاد، بل هو من مقولة دفع الفساد بالأفسد. وإن أراد به غير ذلك ممّا له مدخل في السياسة والرئاسة النبويّة وما تقتضيه الحكمة الإلهية فما كان ذلك فيهم موجوداً أصلاً، كيف وهم قد أشركوا بالله سنين وشهوراً وأيّاماً ودهوراً، ولم يكن فيهم من العقل ما يثبتون به التوحيد مع فطريّته وبداهته، بل لم يتنبّهوا به أصلاً، وبعد ما نُبّهوا عليه طلبوا دليلاً عليه ومعجزة ؟! فكان عقولهم واستعدادهم نفساً دون عقول أوساط الحكماء واستعداد نفوسهم كأفلاطون الالهي وارسطاطاليس وغيرهما، فإنّهم قد أثبتوا التوحيد بمحض عقلهم ولم يشركوا بالله، بل قتل بعضهم بمنعه عن الشرك.

فإذا كان عقلهم هذا، واستعداد نفوسهم في هذه المرتبة، فكيف يستحقّون مرتبة الرئاسة النبويّة والخلافة الالهيّة ؟! ومتى يسوغ لأهل السابقة تصحيح علانيتهم عند الجمهور بأنّهم أصيل العقل شريف الأخلاق من الشجاعة والعفّة وهم من أجبن الناس نفساً، وقد فرّوا ولم يكرّوا في كثير من الغزوات والمصارعات، وباءوا بغضب من الله، ولشهرتها وظهورها لا حاجة لنا الى شرحها.

---

(١) لم أعثر علىٰ نصّ العبارة في الإمامة والسياسة وعيون الأخبار لابن قتيبة، ولكن حول مسألة السقيفة رما جرى فيها أُنظر الإمامة والسياسة: ص ١٢ ـ ٢٠.

وهذا بخلاف صاحب الحقّ، فإنّه لم يشرك بالله طرفة عين، وأخلاقه الفاضلة وشيمه الكاملة موصوفة كما يشهد به التتبّع، مع تطرّق الدروس الىٰ كثير ما ورد فيه؛ لمعارضته الدول المخالفة ومباينته الفرق المنافية؛ لأنّ أحبّاءه كتموا فضائله خوفاً وفرقاً، وأعداءه كتموها بغياً وحسداً، ولله الحمد أن ظهر ما بين الكتمين ما ملأ الخافقين، وشجاعته بالغة حدّ التواتر كما اعترف به الفريقان، وضرباته يوم الخندق والخيبر وغيرهما مشهورة، و «لا فتى إلّا علي ولا سيف إلّا ذو الفقار»[١] معروفة.

روى الجمهور كافّة: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا حاصر خيبر بضعاً وعشرين ليلة وكانت الراية لأمير المؤمنين عليه السلام، فلحقه رمد أعجزه عن الحرب والخروج من حيث يتعرّض للحرب، فدعا النبيّ صلى الله عليه وآله أبا بكر فقال له: خذ الراية، فأخذها في جمع من المهاجرين، فاجتهد ولم يغن شيئاً ورجع منهزماً، فلمّا كان من الغد تعرّض لها عمر، فصار غير بعيد ثمّ رجع يجبّن أصحابه، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: جيئوني بعلي، فقيل: إنّه أرمد العين، فقال: أرونيه تروني رجلاً يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله ليس بفرّار، فجاءوا بعلي عليه السلام فتفل في يده ومسحها على عينيه ورأسه، فبرئ وأعطاه الراية، ففتح على يديه وقتل مرحباً»[٢].

وفيه من إظهار فضله وحطّ منزلة الآخرين، فإن تأمّله عاقل يعرفه، وفي ذلك يقول حسّان بن ثابت:

وكان عليٌّ أرمد العين يبتغي	دواءً فلمّا لم يحسّ مداويا
شفاه رسول الله منه بتفلةٍ	فبورك مرقيّاً وبورك راقيا
وقال سأعطي راية القوم فارساً	كميّاً شجاعاً في الحروب محاميا
يحبّ إلهاً والإلٰه يحبّه	به يفتح الله الحصون الأوابيا
فخصّ بها دون البريّة كلّهم	عليّاً وسمّاه الوليّ المؤاخيا

(١) رواه ابن المغازلي في المناقب: ١٩٧، وابن الصباغ المالكي في الفصول المهمّة: ٣٨.
(٢) راجع: العمدة لابن بطريق: ١٣٩ ـ ١٥٧، والطرائف للسيّد ابن طاووس: ٥٥ ـ ٥٧.

هذا، وأمّا العفّة فغنيّة عن الذكر والبيان، فإنّ الأُبنة النافع لها ماء الرجال، المفسّر في كتبهم بالنبت، المردود عليهم بأنّه كان يخرج من بين الصلب والترائب في الألسنة والأفواه مذكورة[١]. وأمّا المعرفة بالشريعة فكانوا من أجهل الناس نفساً، حتّى اعترفوا بأنّ كلّ الناس أفقه منهم حتّى المخدّرات في الحجال[٢]، «ولولا معاذ لهلك عمر» من المسلّمات عندهم، وإن كان «لولا علي لهلك عمر»[٣] أشهر منه ولكنّهم لشدّتهم عناداً وفرطهم جهلاً ينكرونه ولا يعرفونه، فويل للذين يعرفون نعمة الله ثم ينكرونه، وما أُولئك بالمؤمنين.

نعم قول هذا الرجل السينائي: «ويجب أن يسنّ النبيّ على الجمهور أو على أهل السابقة أنّهم إذا افترقوا وتنازعوا بالميل والهوى، وأجمعوا علىٰ غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله» ـ وفيه إيماء الى ما يعرفه العاقل إذا تأمّله ـ مطابق للحقّ وموافق للواقع، ونحن علىٰ ذلك من الشاهدين وعلىٰ صدقه من المصدّقين الىٰ يوم الدين، وما شهدنا الّا بما علمنا.

ثمّ أنت خبير بما في كلامه من الإشارة الى أنّ عليّاً كان قد صحّح أنّ عمر غير أهلٍ للخلافة، وأنّه كان ممنواً بنقص، وأنّ هذا النقص كان موجوداً فيه، بل كان أعلم منه بالشريعة وأشجع وأعفّ، وكان هو يعتضد به ويرجع إليه في معرفة السنّة النازلة، وإصلاح أحوال المدن الفاسدة، وذلك أيضاً مشهور وفي الدفاتر مسطور.

وأمّا أنّه كان أعقل منه وأحسن في أمر الايالة، وكان متوسّطاً في البواقي ولم يكن غريباً فيها ولا صائراً الى أضدادها، فمع أنّه ممنوع والسند ما سبق آنفاً، فمجاب: بأنّ العقل عبارة عن الفهم، يقال: عقل هذا أي فهمه، ثمّ استعمل في غريزة نفسانيّة مدركة لما فيه صلاح النفس في النشأة الآخرة، وقد يطلق على نفس ذلك الإدراك، وعلى من كان مصلحاً لأُمور معاشه إذا كان دخيلاً في صلاح المعاد،

---

(١) راجع بشارات الشيعة للمؤلّف المطبوع في الرسائل الاعتقاديّة ١: ١٢٤.

(٢) رواه البيهقي في سننه ٧: ٢٣٣، والهيثمي في مجمعه ٤: ٢٨٣.

(٣) رواه السبط بن الجوزي في تذكرته: ٨٧، وفخر الرازي في الأربعين: ٤٦٦ وغيرهما.

ووصلة الى الحياة الأبديّة والفيوضات السرمديّة.

ولا شكّ في أنّ علياًعليه السلام كان أعقل من عمر بجميع هذه المعاني، والمعوّل الأعظم في ذلك النقل الوارد في طريقي المتخاصمين.

نعم يمكن أن يقال: إنّ العقل في أصل اللغة ما كان سبباً لجلب النفع ودفع الضرّ، ثمّ إنّ أهل العرف لمّا شاهدوا وجود هذا المعنى في أمثال عمر بحسب الظاهر، وهم ـ كما قيل ـ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، وذلك مبلغهم من العلم، أطلقوا عليه اسم العاقل.

وأمّا أهل الحقيقة، فلمّا نظروا الىٰ عواقب الأُمور ووجدوا النفع العاجل في جنب الضرر الآجل أقلّ قليل، بل لا شيء في الحقيقة، سلبوا عنه اسم العقل، وقالوا: إنّ ما كان في عمر ومعاوية ومن ينزل منزلتهما، يقال له: الجربزة والنكراء والشيطنة والغوغاء كما أشار اليه ابن سينا في مواضع من هذا الفصل، وهي شبيهة بالعقل وليست هو. فالاختلاف بين الفريقين ليس في معنى العقل بل في اندراج هذا الفرد في مفهومه، هذا.

ثمّ بما تقرّر في العقول من عدم جواز تفضيل المفضول بل المساوي لامتناع ترجيح أحد المتساويين، يلزم أن يكون الخليفة أفضل أهل زمانه كلاً، وصاحب النفس القدسيّة بل صاحب معجزةٍ تدلّ علىٰ خلافته، وتكون آية ملكه وعلامة سلطانه، بل يجب أن يكون متصرّفاً في أجزاء العالم، ظاهراً بالسيف وباطناً بالهمّة وبالجملة: يكون أشبه الخلائق بالنبيّ صلى الله عليه وآله نفساً وروحاً وعلماً وعملاً، وما هو في المشارق والمغارب إلّا علي بن أبي طالبعليه السلام كما أُشير إليه بقوله: ﴿وأنفسنا﴾[1] فكان هو الخليفة بالحقّ ظاهراً وباطناً، شيّد به الله هذا الدين، أظهره بالسيف وعصمه من الجور، فحكم بالعدل الذي هو حكم الحقّ في النوازل، فهو مع الحقّ والحقّ يدور معه حيثما دار. فالذين خرجوا عليه وادّعوا خلافه فقد عصوا الله وكفروا به بلا مرية وهم لا يشعرون.

---

(١) آل عمران: ٦١.

واعلم أنّ الجواب الحاسم لمادة المشاغبة والمشاجرة: ما سبق من أنّ الاستخلاف بالنصّ لمّا كان هو الأصلح والأصوب لعدم أدائه الى التشعّب والتشاغب، كان من الواجب في سنّة هذا السانّ لكونه من أكمل أفراد نوع الإنسان أن ينصّ علىٰ من يخلفه، وأن لايكون الاستخلاف إلّا من جهته، لا بإجماع جماعةٍ من أهل الغرض والعناد وطائفةٍ من أهل الزور والفساد؛ حسماً لمادّة المخالفة والجدال وسدّاً لطريق المنازعة والقتال، إذا سِير بسيرته وعُمِل بشريعته وسنّته، وذلك معلوم من استقامة طريقته وحسن سيرته وصفاء طويّته وغاية لطفه بأُمّته، والمنازع مكابر مقتضى عقله وبصيرته، والله يعلم ذلك من سريرته.

ومن هنا تراهم يقولون: إنّ الرئاسة العامّة إذا لم تكن على وجه الغلبة والقهر بل كانت على طريقة مؤدّية الىٰ صلاح المدينة في معاشهم ومعادهم لا بدّ وأن تكون من قِبَل الله ووحيه؛ لأنّ النبيّ عليه السلام وما يسنّه فإنّما هو من عنده، وواجب في حكمته أن يسنّه؛ لأنّه أعلم بمصالح عباده منهم في أُمور دينهم ودنياهم فيختار لهم من يشاء لما يشاء بعد أن كان مستعدّاً لذلك وأهلاً له، وذلك ممّا لا يعلمه كما هو إلّا هو، والله أعلم حيث يجعل رسالته، حتّى أنّ النبيّ عليه السلام مع كماله وتوسطه بين الله وبين عباده عاجز عن هذا الخطب العظيم والأمر الجسيم من دون توسط الإنباء وإيحاء، فيقتضي النصّ والتصريح به.

ولمّا سأل سادة بني اسرائيل نبيّهم أن يملكهم ليقاتلوا به في سبيل الله ﴿وقَالَ لَهم نَبِيُّهُم إنَّ اللهَ قَد بَعَثَ لكُم طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّىٰ يكُونُ لَهُ المُلكُ عَلَيْنا وَنحنُ أَحَقُّ بالمُلْكِ مِنْه وَلَمْ يُؤتَ سَعَةً مِنَ المَالِ قَالَ إنَّ الله اصطَفَاهُ عَليكُم وَزَادَهُ بَسطَةً فِي العِلْمِ والجِسْمِ وَاللهُ يُؤتِي مُلكهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[١] بمن اصطفاه للملك والرئاسة. فانظر ـ رحمك الله ـ نظر طالب حقٍّ لا يكون له ميل بطرف دون طرف كيف ردّ عليهم تعلّلهم بأنّ لا ملك إلّا بالرجال ولا رجال إلّا بالمال وهو فقير لا سعة له ولا مال، بأنّ الركن الأعظم الشديد الحاجة إليه في الملك والرئاسة بعد

---

(١) البقرة: ٢٤٧.

العلم والجسامة والشجاعة هو اصطفاء الله واختياره؛ لعلمه بقبول المحلّ، لا ما ذكروه من الثروة والمال والسعة في الحال، فلمّا أذنوا بذلك انقطعوا ورضوا برضا الله ورسوله فانحسمت مادّة نزاعهم وتألّفت قلوبهم.

وأنت وكلّ من هو قابل للخطاب خبير بأنّ عليّاً عليه السلام كان أزيد من عمر في العلم والجسم والشجاعة كما اعترف به حكيمهم ابن سينا، ولذلك كان يرجع إليه ويعتضد به، فدلّت زائدة على دلالتها على أُمور متعلّقة بأمر السياسات والرئاسات إذا تأمّلها عاقل يعرفها على أصوبيّة الاستخلاف بالنصّ وأصلحيّته، والأصلح واجب في حكمة الحكيم تعالى شأنه؛ إذ الحكيم لا يترك الأصوب بالصواب ولا الأصلح بالصلاح ولو سلّم لهم ذلك الصلاح والصواب.

روي أنّ نبيّهم لمّا دعا الله أن يملكهم أتى بعضاً يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها إلّا طالوت، ومثل ذلك في هذه الأُمّة درع نبيّهم في أئمّتهم عليه وعليهم من الصلوات أفضلها ومن التسليمات أكملها.

[تحقيق حول آية «لا ينال عهدي الظالمين»][(١)]

قال البيضاوي بعد قوله تعالى في قصّة خليله عليه السلام: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾: فيه تنبيه علىٰ أنّه قد يكون من ذرّيته ظَلَمة، وأنّهم لا ينالون الإمامة؛ لأنّها أمانة من الله وعهده، والظالم لا يصلح لها وإنّما يناله البرَرَة الأتقياء منهم[(٢)].

وقال الفاضل المحشّي عصام الدين محمّد[(٣)] في حواشيه علىٰ هذا التفسير: معناه: لا ينال عهدي الظالمين ما داموا ظالمين، فالظالم إذا تاب لم يبق ظالماً. وكيف لا يكون المراد ذلك وقد نالت الإمامة أبا بكر وعمر وعثمان، ومراده أنّ هذه قضية سالبة والمتبادر[(٤)] من السالبة المطلقة ـ كما ذكره المنطقيّون ـ هو العرفية

---

(١) البقرة: ١٢٤.
(٢) أنوار التنزيل ١: ١١١.
(٣) كذا في النسخ، وفي كشف الظنون [١: ١٩٠]: الفاضل المحقّق عصام الدين ابراهيم بن محمّد بن عربشاه الاسفرائني المتوفّىٰ سنة ثلاث وأربعين وتسعمائة، وحاشيته مشحونة بالتصرفات اللائقة والتحقيقات الفائقة.
(٤) في خ: «والمراد».

العامّة، فالآية لا تدلّ على عدم نيل الإمامة الظالم بعد توبته؛ لعدم صدق الظالم عليه حينئذٍ.

أقول: أيّة فائدة في الاخبار بأنّ الظالم أي الكافر كما هو مراد المحشّي، ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾[1] ما دام كافراً لا تناله الإمامة وهي الرئاسة العامّة في أمر الدين والدنيا خلافة عن الله أو عن النبيّ، فإنّ من الأوّليات بل الأجلى منها أنّ الإمامة والظلم بالمعنيين المذكورين لا يجتمعان، ولا يتوهّمه عاقل ليحتاج الىٰ دفعه بإنزال آية من السماء، ضرورة ثبوت التنافي بينهما، فكيف يصير هذا الحكم موضعاً للإفادة، وخاصّة إذا صدر من الحكيم العليم الذي لا يتطرّق إليه ولا الىٰ كلامه عبث ولا لغو، ولا يكون كلامه ككلام الساهي والنائم والهاذي ؟!

فظهر أنّه لا يمكن أن يراد بالظالم المنفيّ عنه الإمامة مَن يباشر الظلم ويرتكبه حتّى يصحّ أن يقال: إنّه إذا تاب عنه وأصلح لم يبق ظالماً فيمكن أن تناله الإمامة، بل هو واقع؛ لأنّها قد نالت هؤلاء بثلاثتهم بعد أن تابوا عن ظلمهم وكفرهم وأصلحوا، وهل هذا إلّا مصادرة وتفسير للآية بما يطابق أهواءهم؟

بل المراد به من وجد منه الظلم وقتاً مّا وإن لم يكن في الحال ظالماً بل كان تائباً؛ لأنّ ابراهيم عليه السلام لم يسأل الإمامة لبعض ذرّيته المباشرين للظلم من قبل أن يتوبوا عنه، فإنّه قبيح عمّن يدّعي صحبة عاقل من العقلاء، فكيف لا يكون قبيحاً عمّن هو من أعقل الأنبياء ؟!

فتعيّن أنّ سؤاله الإمامة: إمّا لبعض ذرّيته مطلقاً، أو للذين لم يظلموا منهم أصلاً، أو ظلموا ثمّ تابوا عنه. والأوّل لا يحتمل المباشرين للظلم منهم كما مرّ لما مرّ، فيتحقّق في ضمن أحد الأخيرين، فقوله تعالى في جوابه: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ منهم صريح في أنّ الذين ظلموا منهم، أي سبقوا في الظلم والكفر لا ينالهم عهد الله وإن تابوا بعد ظلمهم وأصلحوا ولم يكونوا في الحال ظالمين،

---

[1] البقرة: ٢٥٤.

فدلّت علىٰ أنّ الإمامة عهد من الله وأمانة منه لا تنال من كان ظالماً ولو وقتاً مّا.

ويدل عليه ما رواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي عن عبد الله بن مسعود في تفسير الآية، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «انتهت الدعوة إليّ والىٰ عليٍّ، لم يسجد أحد منّا لصنم قطّ، فاتّخذني الله نبيّاً واتّخذ عليّاً وصيّاً»[1]. وهذا نصّ بالباب. والىٰ ذلك أشار صاحب التجريد بقوله: ولسبق كفر غير علي عليه السلام فلا يصلح للإمامة غيره، فتعيّن هو[2]. وجواب القوشجي بأنّ غاية الأمر ثبوت التنافي بين الظلم والإمامة ولا محذور إذا لم يجتمعا مندفع بما سبق.

واعلم أنّ الشافعي وشيعته كالبيضاوي ذهبوا الى أنّ إطلاق المشتقّ بعد وجود المشتقّ منه وانقضائه كالظالم لمن قد ظلم قبل وهو الآن لا يظلم حقيقة مطلقاً، سواء كان ممّا يمكن بقاؤه كالقيام والقعود أو لا كالمصادر السيّالة نحو التكلّم والإخبار.

فعلىٰ قاعدتهم هذه يرد عليهم أنّ الظالم وإن انقضى ظلمه وتاب عنه وقبل توبته لا يصلح للإمامة؛ إذ يصدق عليه أنّه ظالم حقيقةً علىٰ ما ذهبوا إليه، وقد نفى الله عنه الإمامة، فكيف نالت الإمامة من يعتقدون إمامته مع ظلمه وكفره بالاتّفاق؟! وهذا مع قطع النظر عمّا سبق منّا أمر يلزمهم بخصوصهم وهم لا يشعرون، وما وقفت في كلام أحد تفطّن بهذا فهو من سوانح الوقت والحمد لله.

وإذا ثبت أنّ الظالم وهو من وضع الشيء في غير موضعه وإن كان وقتاً مّا أو من تعدّىٰ حدود الله التي هي الأوامر والنواهي لقوله تعالى: ﴿ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم﴾[3] لا تناله الإمامة، ثبت أنّ الإمام لا بدّ وأن يكون معصوماً، وإلّا لكان ظالماً: إمّا لنفسه أو لغيره، وقد سبق أنّه منفيّ عنه الإمامة، فالآية ممّا دلّت على اعتبار العصمة في الإمام، والحمد لله وحده ذي الجلال والإكرام.

---

(١) مناقب ابن المغازلي: ٢٧٧. (٢) التجريد: ٢٣٧.

(٣) البقرة: ٢٢٩.

[حكم المخالفين في الإمامة]

اختلف الأصحاب في مَن خالفونا في الإمامة، فمنهم من حكم بكفرهم؛ لدفعهم وإنكارهم ما علم من الدين ضرورة، وهو النصّ الجليّ علىٰ إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام مع تواتره، وقال الآخرون منهم: إنّهم فسقة، وهو الأقوىٰ.

ثم اختلفوا على أقوال، الأوّل: أنّهم مخلّدون في النار لعدم استحقاقهم الجنّة، الثاني: أنّهم يخرجون منها إليها، الثالث: أنّهم يخرجون منها لعدم كفرهم الموجب للخلود، ولا يدخلون الجنّة لعدم إيمانهم المقتضي لاستحقاقهم الثواب، والمسألة لا تخلو عن إشكال، وظاهر الأخبار الواردة في الطرفين يؤيّد الأوّل، فمنها: ما صحّ واستفاض عند الفريقين: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[١].

قال صاحب الفتوحات ومدّعي الكشف والكرامات: إنّي لم أسأل الله أن يعرّفني إمام زماني، ولو كنت سألته لعرّفني! فانظر ـ وقاك الله عن الضلالة والغواية ـ كيف خذله الله وتركه مع نفسه، فاستهواه الشيطان في أرض العلوم حيران، فقال ما يضحك منه الصبيان ويستهزئ به النسوان.

وقد رواه أصحابنا بطرق عديدة، أصحّها سنداً ما رواه ثقة الاسلام محمّد بن يعقوب الكليني بإسناده الى الحارث بن المغيرة، «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات ولم يعرف[٢] إمامه مات ميتة جاهليّة، قال: نعم، قلت: جاهليّة جهلاء أو جاهليّة لا يعرف إمامه؟ قال: جاهليّة كفر ونفاق وضلال»[٣].

أقول: الميتة ـ بالكسر أصلها الموتة على زنة الفعلة بكسر الفاء ـ للحالة التي يموت عليها، والظاهر أنّه مفعول مطلق وقع للتشبيه أي: مات علىٰ حالة شبيهة بحالة موت الجاهليّة، أو منصوبة بحذف أداة التشبيه أي: مات ميتة كميتة جاهليّة.

---

(١) راجع: كمال الدين للصدوق: ٤١٢ ـ ٤١٣، و ٦٦٨.

(٢) في الكافي: لا يعرف.

(٣) أصول الكافي ١: ٣٧٧ ح ٣.

والظاهر منه أنّ موت الجاهل بإمام زمانه شبيه بموت أهل الجاهليّة والنفاق، فيظهر منه أنّ معرفته وقد فاتت منه تلك المعرفة المخصوصة بأمور المبدئيّة والمعاديّة غير نافعة له في النشأة الآخرة، حيث لا تدفع عنه العقاب الأُخروي، وهو ظاهر. وأمّا أنّ حياته شبيهة بحياة أهل الجاهليّة أو هو كافر مدّة حياته أو لا يجوز إجراء أحكام المسلمين عليه، فلا دلالة له عليه بدلالةٍ من الدلالات، كيف وهو خلاف ما دلّت عليه أخبار كثيرة من إسلام أهل الخلاف، كما سيأتي طرف منه.

وبذلك يظهر فساد ما أفاده وحيد زمانه ميرزا محمد طاهر تتَّئُ بقوله: اعلم أنّ الملّيين من المسلمين مع اختلاف مذاهبهم اتّفقوا على صحّة ما نُقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله وهو قوله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة» ولا شك في أنّ هذا الحديث صريح في أنّ الجاهل بإمام زمانه كافر، ولا شك في أنّ علياً عليه السلام لم يبايع أبا بكر مدّة، فعلىٰ هذا يلزم أن لا تكون إمامة أبي بكر حقّاً، وإلّا لزم أن يكون علي وعبّاس وكلّ من تأخّر عن بيعته كافراً، ولم يقل به أحد، فثبت المطلوب. وذلك لأنّ غاية ما يفهم منه أنّ موت الجاهل بإمام زمانه علىٰ تقدير بقائه علىٰ هذا الجهل وموته عليه شبيه بموت الجاهليّة؛ لأنّ من متأخّر عن بيعة إمامٍ برهة من الزمان، ولعلّه كان لإجالة النظر وإطالة الفكر ليظهر عليه صدقه وحقيّته في دعواه الإمامة، ثمّ بايعه وعرفه ثمّ مات على معرفته والإقرار بإمامته يلزم منه أن يكون كافراً مدّة حياته، أو يكون موته شبيهاً بموت الجاهليّة حتّى يلزم منه المطلوب. كيف وكثير من أصحاب علي عليه السلام لم يبايعوه مدّة ثمّ بايعوه طوعاً أو كرهاً ثمّ استقاموا على الإقرار بإمامته وماتوا عليه، فيلزم بناءً على ما ذكره أن يكونوا كفّاراً جهلاء محشورين بعد موتهم مع الجاهليّة، وظاهر أنّه لم يقل به أحد.

والعجب أنّه مع ثقوب فهمه وجودة قريحته كيف تفوّه بذلك، وتفاخر في آخر دليله بقوله: وهذا طريق أنيق في إثبات إمامة علي عليه السلام، لم يذهب إليه أحد، قد وفّقنا الله به. مع ظهور بطلانه وفساد بنيانه.

ثمّ قال ﷺ: ثمّ إنّ الإمام الحقّ في كلّ عصر يجب أن يكون واحداً، وإلّا يلزم تجويز حقيّة النقيضين علىٰ تقدير اختلافهم، وهو ممتنع. وإذا لم يكن الإمام عبارة عن السلطان ومن يقتدىٰ به في الصلاة ثبت أنّ له معنىً آخر يخصّص به عمّن يصدق عليه هذا اللفظ بحسب اللغة، وليس للرعيّة سبيل الىٰ معرفته، فيجب بيانه وتعيينه على النبيّ، وتأخير البيان عن محلّ الحاجة قبيح، والنبي منزّه عنه، فثبت أنّه نصّ علىٰ علي عليه السلام؛ إذ لم يدّع أحد ادّعاء نصّه على غيره، فثبت المطلوب.

أقول: المقدّمة الأُولىٰ مستدركة، وكان المناسب أن يقول بعد إبطال إمامة أبي بكر: ثمّ إنّ خلوّ الزمان عن الإمام باطل بإجماع الفريقين، فاذاً لم يكن عبارة عن السلطان... الى آخر ما ذكره.

على أنّه يرد عليه أيضاً أنّهم فسّروا الإمامة برئاسة عامّة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبيّ، فهم لا يجوّزون تعدّد الإمام ـ حقّاً كان أو باطلاً ـ في عصرٍ من الأعصار ليحتاج في نفيه الى دليل وفي إبطاله الى حجّة. ومنه يعلم أنّ للإمام معنىً آخر غير متعارف اللغة، فهو أيضاً من المسلّمات عندهم.

وأمّا أنّه ليس للرعيّة سبيل الىٰ معرفته فهو أوّل المسألة في حيّز المنع؛ لأنّ إجماع الأُمّة على أمرٍ دليل علىٰ حقيّته، وهو سبيل المؤمنين المشار إليه في القرآن[1].

ولعلّه حاول أن يشير الىٰ وجوب عصمته، وأنّها من الأُمور الخفيّة التي لا يعلمها إلّا عالم السرائر والضمائر، فيجب أن يكون منصوصاً كما هو المشهور عندنا، وإن لم يكن مسلّماً عند خصومنا، وإلّا فبعد إثبات وجوب عصمته كما قدّمناه[2] أو تسليمه لا حاجة في نفي إمامة أبي بكر وإمامة علي عليه السلام الىٰ تلك التطويلات الركيكة، بل يكفي مجرّد أن يقال: إنّ الإمام بعد النبيّ: إمّا علي عليه السلام أو أبو بكر، والثاني باطل لعدم عصمته إجماعاً، فثبت عصمة علي عليه السلام، وإلّا لزم

---

(١) النساء: ١١٥.

(٢) في كريمة ﴿لا ينال...﴾ منه. البقرة: ١٢٤.

عدم إمامته أيضاً وهو يستلزم خلاف الإجماع المركّب من الفريقين، فإذا كان معصوماً تعيّن إمامته وهو المطلوب.

وأمّا ما ذكره من وجوب كون النبيّ صلى الله عليه وآله منزّهاً عن القبيح فغير مسلّم عندهم، كيف وهم قد كتبوا علىٰ ذلك تخطئة الانبياء، وجوّزوا فيهم الاجتهاد، فصوّبوهم تارة وخطّؤوهم أُخرىٰ. وبالجملة دليله هذا غير مسكت للخصم، بل هو دليل اقناعي عند الشيعة بعد تسليم أكثر مقدّماته، على أنّ مقدّماته من المشهورات عندهم، وقد ورد على أكثرها النصّ عن أئمّتهم فكيف ساغ له دعوى التفرّد بذلك ؟

وأمّا تأويل الإمام المذكور في الخبر المسطور بالكتاب العزيز، أو بصاحب الشوكة من ملوك الدنيا، عالماً كان أو جاهلاً، عادلاً كان أو فاسقاً ـ كما عليه مخالفونا ـ فممّا لا وجه له أصلاً.

وأيّة فائدة في معرفة الفاسق والجاهل حتّى من لم يعرفهما يموت ميتة جاهليّة وهمالا يصلحان للإمامة؟ وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته، ولا تجب طاعته، ولا يقبل خبره، ولا يقدّم للصلاة كما صرّح به مفسّروهم ومنهم الزمخشري والبيضاوي في ذيل كريمة ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾؟ وإضافة الإمام الى زمان ذلك الشخص ينفي كون المراد به الكتاب العزيز، وهو ظاهر.

ولنرجع الىٰ ما كنّا فيه، فنقول: ومنها ما رواه الكليني عن جابر، «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وِمِنَ النّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْداداً يحبّونهم كحبّ الله﴾[1] قال: هم والله أولياء فلان وفلان، اتّخذوهم أئمّة دون الإمام الذي جعله الله للناس إماماً»[2].

فالمراد بمن دون الله من دون أولياء الله على حذف المضاف، أو أنّه تعالى خلط أولياءه بنفسه فجعل طاعتهم طاعته ومعصيتهم معصيته، جعل من اتّخذ لهم أنداداً كمن اتّخذ له أنداداً.

---

(١) البقرة: ١٦٥.
(٢) أُصول الكافي ١: ٣٧٤ ح ١١.

ومنها ما رواه عن ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام «قال: سمعته يقول: ثلاثة لا يكلّمهم[١] الله يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم: من ادّعى إمامةً من الله ليست له، ومن جحد إماماً من الله، وزعم أنّ لهما في الإسلام نصيباً»[٢]. وهذا صريح في كفرهم، ولكنّه قابل للتأويل.

ومن طرق العامّة ما رواه أبو أُمامة الباهلي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنّ الله تعالى خلق الأنبياء من أشجار شتّى، وخُلقت أنا وعلي من شجرة، فأنا أصلها وعلي فرعها وفاطمة لقاحها والحسن والحسين ثمارها وأشياعنا أوراقها، فمن تعلّق بغصنٍ من أغصانها نجا، ومن زاغ هوى، ولو أنّ عبداً عبد الله بين الصفا والمروة ألف عام ثمّ ألف عام ثمّ ألف عام حتّى يصير كالشنّ البالي ثمّ لم يدرك محبّتنا أكبّه الله على منخريه في النار، ثمّ تلا ﴿قُلْ لا أَسأَلُكُم عَلَيهِ أَجْراً إلّا المَوَدَّةَ فِي القُرْبَىٰ﴾[٣]».

وروى الصدوق بأسانيد متعدّدة عن أبي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام أنّه «قال لنا: أيّ البقاع أفضل ؟ فقلت: الله ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال: أما أنّ أفضل البقاع بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوح في قومه ألف سنة إلّا خمسين عاماً، يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك المكان، ثمّ لقي الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً»[٤].

وروى محمّد بن يعقوب بإسناده عن عبد الحميد بن أبي العلاء، عن الصادق عليه السلام أنّه «قال: قال لي: يا أبا محمّد والله لو أنّ إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبّر عمر الدنيا ما نفعه ذلك ولا قبله الله عزّ ذكره ما لم يسجد لآدم كما أمره الله أن يسجد له، وكذلك هذه الأُمّة العاصية المفتونة بعد نبيّها وبعد تركهم الإمام الذي نصبه نبيّهم لهم فلن يقبل الله لهم عملاً، ولن يرفع لهم حسنة حتّى يأتوا الله من

---

(١) في الكافي: لا ينظر. (٢) أُصول الكافي ١: ٣٧٤ ح ١٢.

(٣) كفاية الطالب: ١٨٧، ميزان الاعتدال ٢: ٣٢٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٤٥ ح ٢٣١٣.

حيث أمرهم، ويتولّوا الإمام الذي أُمروا بولايته، ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم»(١).

وعن زرارة، عن الباقر عليه السلام «قال: بُني الاسلام علىٰ خمسة أشياء، وهي: الصلاةوالزكاة والحجّ والصوم والولاية، قال: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل ؟ قال: الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ ـ وساق الحديث الىٰ أن قال: ـ ثمّ قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته، إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿مَن يُطِعِ الرسُولَ فَقَد أَطَاعَ اللهَ وَمَن تَولّى فَمَا أَرسلنَاكَ عَلَيهِمْ حَفيظَاً﴾ أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الايمان»(٢).

وعن محمد بن مسلم «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كلّ من دان الله عزوجل بعبادةٍ يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضالّ متحيّر والله شانئ لأعماله، ومثله كمثل شاة ضلّت عن راعيها وقطيعها، فهجمت ذاهبة وجائية يومها، فلمّا جنّها الليل بصرت بقطيع غنم مع راعيها، فحنّت إليها واغترّت بها، فباتت معها في مربضها، فلمّا أن ساق الراعي قطيعه أنكرت راعيها وقطيعها فهجمت متحيّرة تطلب راعيها وقطيعها، فبصرت بغنم مع راعيها فحنّت اليها واغترّت بها، فصاح بها الراعي: ألحقي براعيك وقطيعك فأنت تائهة متحيّرة عن راعيك وقطيعك، فهجمت ذعرة متحيّرة تائهة لا راعي لها يرشدها الى مرعاها أو يردّها، فبينما هي كذلك اذا اغتنم الذئب ضيعتها فأكلها، وكذلك والله يا محمّد من أصبح من هذه الأُمّة لا إمام له من الله عزوجل ظاهراً عادلاً أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق ـ واعلم يا محمّد أنّ أئـمّة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلّوا وأضلّوا، فأعمالهم التي يعملونها

---

(١) الروضة من الكافي ٨: ٢٧١ ح ٣٩٩.   (٢) أصول الكافي ٢: ١٨ ـ ١٩ ح ٥.

كرمادٍ اشتدّت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون ممّا كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد»[١].

الى غير ذلك من الأخبار، ويظهر منها أنّ أهل الخلاف كفّار أو منافقون، وكلّ من هو كذلك فهو مخلّد في النار ﴿وَعَدَ اللهُ المُنافقِينَ والمنَافِقَاتِ والكُفَّارَ نَارَ جَهنَّم خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسبُهُم وَلَعنَهُم اللهُ وَلَهُم عَذَابٌ مُقيم﴾[٢] وذلك لا ينافي إسلامهم بحسب الظاهر كما ذهب إليه عامّة أصحابنا، ويشير اليه قوله عليه السلام «مات ميتة كفر ونفاق» حيث ذكر الكفر بعد الايمان لينبّه على أنّ كفرهم ليس كفراً ظاهراً كسائر أصناف الكفر، بل كفرهم مكتوم ككفر المنافقين، فهذا الإسلام الظاهري يحقن دماءهم، ويحفظ أموالهم، ويحلّ ذبيحتهم، ويحصل التوارث بيننا وبينهم، ويُغسَّلون ويُصلّىٰ عليهم، ويدفنون في مقابر المؤمنين. وبالجملة: فهم يشاركون أهل الايمان في الأحكام الدنيويّة، ويفارقونهم في الأحكام الأُخرويّة.

ففي الحسن عن الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام «قال: سمعته يقول: إنّ الايمان يشارك الاسلام ولا يشاركه الإسلام، إنّ الايمان ما وقّر في القلوب، والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء»[٣].

وفي الموثّق عن سماعة عنه عليه السلام ما يقرب من ذلك[٤].

وفي الصحيح عن حمران بن أعين عن الباقر عليه السلام: «الايمان ما استقرّ في القلب وأفضى به الى الله، وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قولٍ أو فعلٍ وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث وجاز النكاح ـ الىٰ أن قال ـ قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الأحكام والحدود وغير ذلك؟ فقال: لا، هما يجريان في ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما

(١) أُصول الكافي ١: ١٨٣ ـ ١٨٤ ح ٨ و ٣٧٥ ح ٢.
(٢) التوبة: ٦٨.
(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٦ ح ٣.
(٤) أُصول الكافي ٢: ٢٥ ح ١.

يتقرّبان به الى الله»[١].

وفي خبر آخر: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: بشهادة أن لا اله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحجّ البيت وصيام شهر رمضان، فهذا هو الإسلام، وأمّا الايمان فمعرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً وكان ضالاًّ»[٢].

ويظهر منها ومن أمثالها أنّ ما ورد من عدم نصيب مخالفينا في الإسلام المراد به النصيب الأُخروي، وأنّ ما ذهب إليه جماعة من أصحابنا من عدم استحلال ذبيحتهم كالقاضي وابن ادريس، أو عدم جواز الصلاة عليهم كالشيخين، أو عدم ثبوت التوارث بأن نرثهم ولا يرثونا كالمفيد وأبي الصلاح، أو عدم جواز مناكحتهم كما عليه كثير من الأصحاب، ضعيف؛ لأنّ هذه الأحكام بالنسبة الىٰ من لم يكن على ظاهر الإسلام كسائر أصناف الكفّار لا مطلق الكافر، وهذا أمر معلوم من سيرته صلى الله عليه وآله مع المنافقين.

ثمّ لا فرق في ذلك بين كلّ صنف من أصناف المخالفين؛ إذ المعتبر هو التصديق بكلّ واحد واحد منهم عليهم السلام، يدلّ عليه:

قوله صلى الله عليه وآله: «من أنكر واحداً منهم فقد أنكرني»[٣].

وقول الرضا عليه السلام: «من جحد حقّي كمن جحد حقّ آبائي»[٤].

وقول الصادق عليه السلام لمّا سئل عن الزيديّ والمخالف: «هما والله سواء»، ولمّا روجع ثانياً، قال: «لا فرق بين من أنكر آية من القرآن، وبين من أنكر آيات منه، وبين من أنكر نبيّاً من الأنبياء، وبين من أنكر كلاًّ منهم».

وقوله: «ونحن الذين فرض الله طاعتنا لا يسع الناس إلّا معرفتنا، ولا يعذر الناس بجهالتنا، من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاًّ حتّى يرجع الى الهدى الذي افترض الله من طاعتنا الواجبة،

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٦ ح ٥.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٤ ـ ٢٥ ح ٤.
(٣) راجع أُصول الكافي ١: ٣٧٣.
(٤) راجع أُصول الكافي ١: ٥٢٨.

فإن يمت على الضلالة يفعل الله به ما يشاء»[١].

[اعتقاد الشيعة في الرجعة]

قال صاحب الكشّاف بعد كريمة ﴿أَلَم يَروا كَمْ أَهلَكْنَا قَبلَهُم مِنَ القُرونِ أَنَّهُم إليهِمْ لا يَرجِعُونَ﴾[٢]: وهذا ممّا يردّ قول أهل الرجعة[٣]. وأراد بهم أصحابنا الإماميّين، فإنّ القول بالرجعة والإيمان بها ممّا تفرّدوا به، ونقلوا فيه أخباراً كثيرة: منها: أنّ الله سيعيد قوماً عند قيام المهدي عليه السلام ممّن تقدّم موتهم من أوليائه وشيعته ممّن محض الإيمان محضاً ليفوزوا بنصرته ومعونته ويتبهّجوا بظهور دولته، ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه ممّن محض الكفر محضاً لينتقم منهم وينالوا بعض ما يستحقّونه من العقاب في القتل على أيدي شيعته أو الذلّ والخزي ممّا يشاهدونه من علوّ كلمته[٤]. وهذا ـ أي تفرّدهم بذلك ـ هو المشهور بين أصحابنا.

ولكن يظهر من ابن الأثير في نهايته أنّ القول بالرجعة ليس من متفرّداتهم، حيث قال: إنّ الرجعة مذهب قوم من العرب في الجاهليّة معروف عندهم، ومذهب طائفة من فرق المسلمين من أُولي البدع والأهواء، يقولون: إنّ الميّت يرجع الى الدنيا ويكون فيها حيّاً كما كان، ومن جملتهم طائفة من الرافضة يقولون: إنّ علي ابن أبي طالب مستقرّ في السحاب فلا يخرج مع من خرج من ولده حتّى ينادي منادٍ من السماء أخرج مع فلان، ويشهد لهذا المذهب السوء قوله تعالى: ﴿حَتَّى إذَا جَاءَ أَحَدَهُم المَوتُ قَالَ رَبِّ ارجِعُونِ لَعَلِّي أَعمَلُ صَالِحاً﴾[٥] يريد الكفّار، نحمد الله على الهداية والإيمان[٦] انتهى. وهذا منهم افتراء وبهتان عظيم على الرافضة، فإنّهم وإن قالوا برجعته عليه السلام ولكن لم يقل به أحد منهم بحياته واستقراره في السحاب، بل القول بحياته قول طائفة من الغلاة ليس إلّا.

أقول: وفيما ذكره الكشّاف نظر؛ إذ غاية ما دلّت عليه الآية أنّ القرون الهالكة

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٨٧ ح ١١.
(٢) سورة يّس: ٣١.
(٣) الكشاف ٣: ٣٢١.
(٤) بحار الأنوار ٥٣: ١٢٦ ـ ١٢٧.
(٥) سورة المؤمنون: ٩٩.
(٦) نهاية ابن الأثير ٢: ٢٠٢.

الخالية لا يرجعون بصورهم الأصليّة الى العباد المستهزئين للرسل مدّة حياتهم. وأمّا أنّهم لا يرجعون أبداً لا إليهم ولا الى غيرهم، أو أنّ غير هؤلاء الهالكين لا يرجع قبل يوم القيامة الى الدنيا بصورته التي كان عليها فلا دلالة لها عليه بشيء من الدلالات.

ثمّ أيّة منافاة بين رجوع عليعليه‌السلام الى الدنيا وبين نكاح نسائه وقسمة ميراثه اذا كان ذلك جائزاً في الشرع ؟ فما حكاه عن ابن عبّاس أنّه قيل له: إنّ قوماً يزعمون أنّ علياًعليه‌السلام يبعث قبل يوم القيامة، فقال: بئس القوم نحن اذن نكحنا نساءه وقسمنا ميراثه. فمع أنّه فرية لا مرية فيها لا يدلّ على عدم الجواز، فإنّ كثيراً من القرون الماضية وغيرهم ماتوا ونكحت نساؤهم وقسّمت أموالهم ثمّ رجعوا الى الدنيا وعاشوا فيها ما شاء الله ثمّ ماتوا بآجالهم.

وكيف يصير قول ابن عبّاس معارضاً لقول عليعليه‌السلام في حديث أبي الطفيل في الرجعة: «هذا علم يسع الأُمّة جهله وردّ علمه الى الله تعالى، قال: وقرأ عَلَيّ بذلك قراءة كثيرة وفسّر تفسيراً شافياً حتّى صرت ما أنا بيوم القيامة أشدّ يقيناً منّي بالرجعة» الحديث[1].

وكان عامر بن واثلة بن الأسقع بن عامر بن واثلة الكناني أبو الطفيل هذا آخر من مات ممّن رأى النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله كما في الاستيعاب، قال: وقد روىٰ عنهصلى‌الله‌عليه‌وآله نحو أربعة أحاديث، وكان محبّاً في عليعليه‌السلام، وكان من أصحابه في مشاهده، وكان ثقةً مأموناً يعترف بفضل الشيخين إلّا أنّه كان يقدّم علياًعليه‌السلام[2]. ويقال[3]: إنّه أدرك من حياة النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله ثمان سنين، وكان مولده في عام الفيل، ومات سنة مائة أو نحوها انتهى.

وفي مختصر الذهبي هكذا: وكان أبو الطفيل من محبّي علي، وبه خُتم

---

(١) بحار الأنوار ٥٣: ١٢٩. (٢) الاستيعاب ٣: ١٥.

(٣) والقائل هو ابن الأثير في جامع الأُصول، راجع التعليقة على اختيار معرفة الرجال ١: ٣٠٩، ورجال الشيخ: ٤٧.

الصحابة في الدنيا، مات سنة عشر ومائة[1] انتهى. وهذان الكتابان ـ وهما الاستيعاب والمختصر ـ من كتب رجال العامّة.

وفي الكشّي في ترجمة عامر بن واثلة أبي الطفيل هذا بإسناده الى شهاب بن عبد ربّه «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أصبحت جعلت فداك؟ قال: أصبحت أقول كما قال أبو الطفيل، يقول:

وإنّ لأهل الحقّ لا بدّ من دولة ... على الناس إيّاها أُرجّي وأرقب

ثمّ قال: أنا والله ممّن يرجي ويرقب» وكان يقول: ما بقي من السبعين غيري[2]. وأراد بهم الذين قتلوا مع الحسين عليه السلام، ويظهر منه أنّه من أصحابه عليه السلام أيضاً، ومن كلامه:

وبقيت سهماً من الكنانة واحداً ... سترمي به أو يكسر السهم كاسره[3]

وكان يحفظ الأحاديث على ما يكون، ولا يخلي دخول الغلط فيها.

ومن لطيف ما وقع بين محمّد بن علي بن النعمان أبي جعفر الأحول الملقّب بمؤمن الطاق وبين أبي حنيفة أنّه قال له يوماً: يا أبا جعفر تقول بالرجعة ؟ فقال: نعم، فقال له: أقرضني من كيسك هذا خمسمائة دينار، فإذا عدت أنا وأنت رددتها إليك، فقال له في الحال: أُريد ضميناً يضمن لي أنّك تعود إنساناً، فإنّي أخاف أن تعود قرداً فلا أتمكّن من استرجاع ما أخذت منّي[4].

ثمّ من العجب أنّ هذا الرجل الناصبيّ المعتزليّ صاحب التفسير يفوه بكلّ ما خطر بباله ولا يراعي ما عليه من مآله، ولعلّه ذهب عنه ما نقلوه في كتبهم أنّ المهدي عليه السلام إذا خرج نزل عيسى عليه السلام فصلّىٰ خلفه، ونزوله الى الأرض رجوعه الى الدنيا بعد موته؛ لأنّه تعالى قال: ﴿إنّي مُتَوفّيكَ وَرافِعُكَ إليَّ﴾[5] ألا يرى الىٰ قوله تعالى: ﴿ألم تَرَ الى الّذينَ خَرجُوا مِنْ دِيَارهِم وَهُم أُلوف حَذَرَ المَوت فَقَالَ لهم الله مُوتُوا ثُمَّ أحْياهم﴾[6] فهؤلاء ماتوا ثمّ رجعوا الى الدنيا، وقال الله تعالى في

---

(١) راجع تهذيب التهذيب لابن حجر ٥: ٨٢. (٢ ـ ٣) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.
(٤) رجال النجاشي: ٣٢٦. (٥) آل عمران: ٥٥.
(٦) البقرة: ٢٤٣.

قصّة عُزير وارميا على الاختلاف: ﴿فأَماتَهُ اللهُ مَائَةَ عَام ثُمَّ بَعثَهُ﴾[١].

قال هذا الرجل المنكر للرجعة في تفسيره المذكور: إنّه كان كافراً بالبعث، وهو الظاهر لانتظامه مع نمرود في سلك، ثمّ قال: وقيل: هو عُزير أو الخضر[٢].

أقول: وعلى الأقوال فهذا مات مائة عام، ثمّ رجع الى الدنيا وبقي فيها ثمّ مات بأجله. وقال صاحب التفسير بعد قوله تعالى: ﴿ولنجعلك آية للناس﴾ قيل: أتىٰ قومه راكب حماره وقال: أنا عزير، فكذّبوه، فقال: هاتوا التوراة، فأخذها يهذّها هذّاً عن ظهر القلب وهم ينظرون في الكتاب، فما خرم حرفاً، فقالوا: هو ابن الله. ولم يقرأ التوراة ظاهراً أحد قبل عزير، فذلك كونه آية، وقيل: رجع الى منزله فرأىٰ أولاده شيوخاً وهو شابّ، فإذا حدّثهم بحديث قالوا: حديث مائة سنة[٣] انتهى.

وفي قصّة المختارين من قوم موسى لميقات ربّه ﴿ثُمَّ بَعثْناكُم مِن بَعدِ مَوتِكُم لَعلّكُم تَشكُرونَ﴾[٤] فأحياهم فرجعوا الى الدنيا فأكلوا وشربوا ونكحوا وولد لهم الأولاد وبقوا فيها ثمّ ماتوا بآجالهم، وكذلك جميع الموتى الذين أحياهم الله لعيسى عليه السلام رجعوا الى الدنيا وبقوا فيها ثمّ ماتوا، وقصّة أصحاب الكهف معروفة، والرواية النبويّة: «كلّ ما كان في الأُمم السالفة يكون في هذه الاُمّة مثله حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة»[٥] مشهورة، وسائر الأقاصيص في محالّها مسطورة.

وليس ينبغي أن يعجب من ذلك فضلاً عن أن ينكر، فإنّ الأُمور المجهولة العلل لا يعجب منها في شريعة العقل، فكيف يعجب منها في طريقة النقل ؟! ألا يرى الى قول باب مدينة العلم وقد سبق: «هذا علم يسع الناس جهله، وردّ علمه الى الله تعالى»[٦] مع أنّ بعض علله ـ كفوز الأولياء بثواب النصرة والمعونة

(١) البقرة: ٢٥٩.
(٢) الكشاف ١: ٣٨٩.
(٣) الكشاف ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١.
(٤) البقرة: ٥٦.
(٥) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٢٥ و٣٢٧ و٣٣٦ وغيرها.
(٦) بحار الأنوار ٥٣: ١٢٩.

وبهجتهم بظهور الدولة والسلطنة والانتقام من الأعداء ونيلهم بعض ما يستحقّونه من العقاب والذلّة... الى غير ذلك من البواعث في الحكمة ـ في الأخبار مذكور وفي الآثار مسطور، وقد سبق في الخبر الأوّل، وله نظائر لا يسع ذكرها المقام، والصلاة على محمّد وآله خير البريّة والأنام.

تنبيه نبيه

[وجوب حفظ النفس ودفع الضرر عنها]

لا شبهة في وجوب حفظ النفس مهما أمكن، ودفع الضرر المظنون عنها، بل ما يحتمل الضرر مطلقاً كما يحكم به العقل، من غير توقّفه في شيء منه على ورود النقل، ولذا لا يشرب العاقل ـ مثلاً ـ السمّ القاتل إلّا ويُلام عليه، وكذا لا يلقي بنفسه الى التهلكة ويتحرّز عن المؤذيات عامّةً، ورد به الشرع أو لم يرد، علم بما فيه أم لم يعلم، فإذا طلب طالبٌ عن أحدٍ نفسه وجب على المطالب نفسه دفعه إن أمكنه وإلّا وجب عليه الهرب منه؛ لأنّه أحد أفراد ما يدفع به عن النفس الواجب حفظها عقلاً.

وفي حكم طلبه النفس طلبه الفساد بالحريم في وجوب دفعه إن أمكنه، وكذلك وجب عليه الدفع عن الأقارب وأخيه المؤمن، مع القدرة والأمن من الضرر وظنّ السلامة، معتمداً في الدفاع على الأسهل فالأسهل كالصياح في الخصام ثمّ الضرب ثمّ الجرح ثمّ التعطيل بقطع جوارحه بحيث يصير معطّلاً عن المجادلة والمقاومة، فإن لم يندفع إلّا بالقتل كان دمه هدراً وقتله واجباً.

نعم لا يجب الابتداء والمبادرة إليه إلّا مع العلم والظنّ الغالب بقصده، ثمّ لو كفّ كفّ عنه، ولو عاد عاد إليه، كلّ ذلك بالعقل، ولذا لو قصّر الدافع وقد أمكنه الدفع ليم وسفّه، مع قطع النظر عن ورود الشرع بذلك، ولذلك شاع وذاع في سائر أصناف الناس الغير المتشرّعين بل في الأعاجم من الحيوانات، ولذا يذبّ عنه وعمّا ولد عنه وعن حماه وحريمه بقدر الإمكان، وإلّا فرّ ثمّ كرّ الى أن يغلب أو يُغلب، وهذا مشاهد محسوس.

فما نقله في الكشّاف: قيل: كان هابيل أقوىٰ من قابيل، ولكن تحرّج عن قتله واستسلم له خوفاً من الله؛ لأنّ الدفع لم يكن مباحاً في ذلك الوقت، أو تحرّياً لما هو الأفضل، قال عليه السلام: «كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل»[1] محلّ نظر؛ إذ التسليم غير ظاهر، وكذا كونه مباحاً، فإنّ وجوب حفظها عقليّ كما سبق، ولا يمكن إباحة التسليم الذي ينافيه بل هو قتل النفس.

وقوله: ﴿لَئِنْ بَسطْتَ إِليَّ يَدكَ لِتَقْتُلَنِي ما أنا بِباسط يدي إِليكَ لأقْتُلَكَ إنّي أَخافُ الله ربَّ العَالِمِينَ﴾[2] لا يدلّ على التسليم، بل يدلّ على عدم بسطه يده بقصد قتله لا للدفع أيضاً، وهو ظاهر حسن مطابق لما سبق من أنّ المظلوم إنّما يحسن منه قتل الظالم على وجه المعارضة والمدافعة طلباً للتخلّص من غير أن يريد قتله ويقصده، ولعلّه لذلك نسبه الى القيل.

وكذا الحال فيما قيل لينصر[3] به القيل: إذا كان حفظ النفس مستلزماً للدفع المستلزم لقتل نفس آخر، فكونه حينئذٍ عقليّاً في محلّ المنع، كما إذا أمر حاكم الجور بقتل مؤمن فإنّه لا يجوز كما صرّح به الفقهاء؛ لأنّه لا تقيّة في الدماء، مع أنّه يستلزم حفظ نفسه، فإنّ حاكم الجور إذا أمر بقتل مؤمن فإنّما لا يجوز قتله لأنّه لا يقصد قتل المأمور ولا ضرره. نعم يجب على المأمور أن يدفع الآمر عن نفسه أو يقتله مع الإمكان وأمن الضرر وظنّ السلامة، ويهرب عنه لو أراد نفسه أو ماله أو حريمه، أو نفس أخيه المؤمن أو ماله أو حريمه.

ثمّ لمّا كان هابيل ـ على ما اعترفوا به ـ أقوىٰ من قابيل وأشدّ منه وأبطش، وأراد أن يتحرّى ما هو أفضل، كان عليه أن يدفعه عن نفسه من غير أن يقتله، بل بأحد من الأنحاء المذكورة، ولا أقلّ من أن يحبسه أو يكتفه أو يربطه... الى غير ذلك، فإنّه كان سبباً لحياة نفسين وهو أحرى من التسليم المنافي لوجوب حفظها.

وأمّا الخبر فعلىٰ تقدير ثبوته وصحّته، فلعلّ المراد به النهي عن الإقدام الى

---

(١) الكشّاف ٢: ٦٠٦ ـ ٦٠٧. (٢) المائدة: ٢٨.

(٣) هذا الناصر هو الفاضل القاساني في بعض حواشيه «منه».

القتل ابتداءً من دون سابقة العلم بقصده، فإن أدّى تركه قتله حينئذ الى قتله، فكونه مقتولاً في تلك الصورة خير من كونه قاتلاً بدون العلم أو الظنّ بقصده، أو المراد كن عبد الله الذي قتل نفسه وغلب هواه وسلب مناه فصار كأنّه مقتول نفسه، ولا تكن عبد الله الذي غلبه هواه وسلبه مناه فصار بذلك كأنّه قاتل غيره. والأظهر أنّ معناه: إذا أُمرت بقتل من لا يجوز قتله شرعاً فلا تقتله، فإن أفضىٰ ذلك الى قتلك فكن عبد الله المقتول ولا تقدم الى قتله فتكون عبد الله القاتل، ولذا حرم على المكره القتل، وأُوجب عليه القصاص.

وبالجملة: إذا كان أمر الإنسان دائراً بين أن يكون قاتلاً بغير حقّ ومقتولاً مظلوماً فليكن مقتولاً ولا يكن قاتلاً، إذ لا تقيّة في الدماء، والصلاة على محمّد وآله الأتقياء.

[تحقيق حول آية المتعة]

قال البيضاوي بعد كريمة ﴿فَما استَمتَعتُم بِهِ مِنهنَّ فَآتُوهنّ أُجُورَهُنّ فَريضَةً وَلا جُناح عَليكُم فِيمَا تَراضَيتُم بِهِ مِن بَعد الفَريضَةِ﴾[1]: إنّها نزلت في المتعة التي كانت ثلاثة أيّام حين فُتحت مكّة ثمّ نُسخت، كما روي «أنّه عليه‌السلام أباحها ثمّ أصبح يقول: أيّها الناس إنّي كنت أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء، ألا إنّ الله تعالى حرّم ذلك الى يوم القيامة»[2].

وقال الزمخشري في الكشّاف: كان الرجل ينكح وقتاً معلوماً ليلة أو ليلتين أو أُسبوعاً بثوب أو غير ذلك، ويقضي منها وطره ثمّ يسرحها، ثمّ نقل الرواية المذكورة[3].

أقول: هذه الرواية والمشهورة بين الفريقين «عن ابن الخطّاب أنّه قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله حلالاً وأنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما»[4] متناقضتان، إذ الأُولىٰ صريحة في عدم بقاء المتعة الى زمان عمر بل تدلّ على

(١) النساء: ٢٤.
(٢) أنوار التنزيل ١: ٢٦٩.
(٣) الكشاف ١: ٥١٩.
(٤) سنن البيهقي ٧: ٢٠٦.

نسخها في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله حيث أصبح يخاطب الناس بإسناد تحريمها إليه تعالى من وقته الىٰ يوم القيامة، والمشهورة عنه صريحة في بقائها وشهرتها الى زمنه حيث أسند تحريمها والنهي عنها والمعاقبة عليها الىٰ نفسه بضرب من الرأي، فلولا بقاؤها وانتشارها بينهم في زمانه وفعلهم إيّاها في هذا الزمان لما كان لقوله: «أنا أُحرّمهما»[1] كما في رواية، أو «أنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما»[2] كما في الرواية المذكورة معنى.

وكذلك ما في الكشّاف عن عمر أنّه قال: لا أُوتي برجل تزوّج امرأه الى أجل إلّا رجمتهما بالحجارة[3].

وما في تفسير الثعلبي عن عمران بن حصين: نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى ولم تنزل بعدها آية تنسخها، فإنّا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله فتمتّعنا مع الرسول، فمات ولم ينهنا عنها، فقال رجل بعده برأيه ما شاء[4].

وما في صحيح الترمذي: أنّ رجلاً من أهل الشام سأل ابن عمر عن متعة النساء، فقال: هي حلال، فقال: إنّ أباك قد نهىٰ عنها، فقال: أرأيت إن كان أبي نهىٰ عنها وسنّها رسول الله أترك السنّة ونتّبع قول أبي[5]؟

وما في نهاية ابن الأثير عن ابن عبّاس: ما كانت المتعة إلّا رحمة رحم الله بها أُمّة محمّد، ولولا نهيه عنها ما احتاج الى الزنا إلّا شفا أي قليلاً من الناس[6].

وما في رواية الحكم بن عتيبة ـ وهو من أكابر أهل السنّة ـ قال: قال علي بن أبي طالب عليه السلام: لولا أن نهى عن المتعة ما زنىٰ إلّا شقيّ[7].

وما في النقل المشهور أنّ يحيى بن أكثم قال لشيخ من البصرة: بمن اقتديتم في تحليل المتعة؟ فقال: بعمر بن الخطاب؛ لأنّه قال: إنّ الله ورسوله أحلّا لكم متعتين وأنا أُحرّمهما عليكم وأُعاقب عليهما، فقبلنا شهادته، ولم نقبل تحريمه.

(١ و٢) رواه البيهقي في سننه ٧: ٢٠٦. (٣) الكشاف ١: ٥١٩.

(٤) صحيح مسلم ٢: ٩٠٠ ح ١٧٢.

(٥) صحيح الترمذي ١: باب ما جاء في التمتع، شرح معاني الآثار للطحاوي: ٣٧٣.

(٦) نهاية ابن الأثير ٢: ٤٨٨. (٧) التفسير الكبير للرازي ٩: ٥٠.

وما في صحيح مسلم بن حجّاج عن ابن جريح، قال عطاء: قدم جابر بن عبد الله معتمراً، فجئنا منزله، فسأله القوم عن أشياء، ثمّ ذكر المتعة، فقال: نعم استمتعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي بكر وعمر[١]. كلّها صريحة في بقائها الىٰ زمانه، فالمنافاة ظاهرة.

وأيضاً فما فائدة هذا التزويج المؤجّل بعد نسخه الى زمن الثاني حتّى يستوجب فاعله الرجم بالحجارة أو المعاقبة ؟ وهل فرق بعد نسخه بينه وبين الزنا ؟ فلولا أنّ غرضهم إباحة الفروج به والتسنّن بسنّة النبيّ صلى الله عليه وآله لما فعلوه الىٰ وقت نهيه، وخاصّة كبار الصحابة الموثّقين كعبد الله بن عباس ومن في طبقته، حيث قالوا: إنّها لم تنسخ وكانوا يقرؤون: فما استمتعتم به منهنّ الى أجل مسمّى، على ما في الكشاف.

وفي تفسير الثعلبي عن أبي نصر قال: سألت ابن عبّاس عن المتعة، فقال: أما قرأت سورة النساء ؟ فقلت: بلى، فقال: أما تقرأ: فما استمتعتم به منهنّ الى أجل مسمّى ؟ قلت: لا أقرأ هكذا، قال ابن عبّاس: والله هكذا أنزله الله عزّوجلّ ثلاث مرّات[٢]. وأمّا رجوعه عن القول بالمتعة وتوبته عند موته بقوله: اللهمّ إنّي أتوب إليك من قولي بالمتعة وقولي بالصرف على ما نسب إليه الزمخشري[٣] والبيضاوي[٤] فمع كونه بعيداً عنه غاية البعد غير ثابت ولا دافع للمنافاة كما لا يخفىٰ، وكيف يصحّ منه الرجوع والتوبة عنه عند موته مع عدم ظهور دليل خلافه في حياته ؟ وظهور دليله عند الموت وكونه مخفياً عليه وعلى غيره حتّى يمنعوه عنه الىٰ حين موته بعيد، بل ممتنع عادةً. علىٰ أنّ إسناد الثاني التحريم الى نفسه في الرواية المشهورة عنه منافٍ أيضاً لما في الرواية الأُولىٰ من إسناده إليه تعالى، وهو ظاهر. وبالجملة فبين تلك الروايات الواردة في طريقهم من التدافع

---

(١) صحيح مسلم ٢: ١٠٢٣ ح ١٥.

(٢) كتاب السبعة من السلف: ٧٢ عن تفسير الثعلبي.

(٣) الكشّاف ١: ٥١٩. (٤) انوارر التنزيل ١: ٢٦٩.

والتناقض ما لا يخفىٰ.

والعجب أنّ الزمخشري والبيضاوي مع نقلهما رواية الرجم بالحجارة لم يتفطّنا بذلك ولم يتصدّيا لدفعه، وأنّىٰ لهما ذلك وقد ورد في طريقهما عن علي عليه السلام «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن متعة النساء يوم خيبر»[١].

ورووا عن الربيع بن سبرة عن أبيه، «قال: شكونا العزبة في حجّة الوداع، فقال: استمتعوا من هذه النساء، فتزوّجت امرأة، ثمّ غدوت على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قائم بين الركن والباب وهو يقول: كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع، ألا وإنّ الله قد حرّمهما الى يوم القيامة»[٢].

واللازم من الروايتين نسخها مرّتين؛ لأنّ إباحتها في حجّة الوداع أوّلاً ناسخة لتحريمها يوم خيبر ويوم فتحت مكّة، ولا قائل به، والآية ـ كما قيل ـ ظاهرة في المتعة، والقراءة المنقولة صريحة فيها، والإجماع واقع على أنّها سائغة، وكذلك الروايات فالكتاب والسنّة والاُمّة متّفقة على جوازها، واختلفت الاُمّة في بقائها، والأصل والاستصحاب وعدم دليلٍ واضحٍ على النسخ وكونه خلاف الأصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة وعدم الإجماع مع عدم العلم بالتواتر منّا وعدم جوازه بالخبر الواحد على تقدير صحّته وثبوته بالعقل والنقل من الإجماع وغيره دليل البقاء، والحمد لله ما دامت الأرض والسماء، والصلاة على أشرف الأنبياء محمّد وآله المعصومين الاُمناء.

[تحقيق حول حديث الإفك]

قال آية الله العلّامة في جواب مسألة سُئل عنها بهذه العبارة: ما يقول سيّدنا العلّامة في قصّة الإفك والآيات التي نزلت ببراءة المقذوفة، هل ذلك عند أصحابنا في عائشة أم نقلوا أنّ ذلك كان في غيرها من زوجات سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله؟: ما عرفت لأحد من العلماء خلافاً في أنّ المراد بها عائشة[٣].

---

(١) صحيح مسلم ٢: ١٠٢٧. (٢) صحيح مسلم ٢: ١٠٢٥.

(٣) أجوبة المسائل المهنائيّة: ١٢١.

أقول: هذا جواب غريب، وصدور مثله عن مثله أمر عجيب؛ لأنّ في تفسير علي بن ابراهيم الثقة: أنّ العامّة روت[١] أنّها نزلت في عائشة وما رميت به في غزوة بني المصطلق من خزاعة، وأمّا الخاصة فإنّهم رووا أنّها نزلت في مارية القبطيّة وما رمتها به عائشة[٢]. وهذا صريح في أن لا خلاف بين أصحابنا في أنّ المراد بها مارية.

روىٰ روّح الله روحه بإسناده عن ابن بكير عن زرارة «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لمّا مات ابراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله حزن عليه حزناً شديداً، فقالت عائشة: ما الذي يحزنك عليه؟ فما هو إلّا ابن جريح! فبعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام وأمره بقتله، فذهب علي عليه السلام إليه ومعه السيف، وكان جريح القبطي في حائط، فضرب علي عليه السلام باب البستان، فأقبل إليه جريح ليفتح له الباب، فلمّا عرف علياً عليه السلام عرف في وجهه الغضب، فأدبر راجعاً ولم يفتح باب البستان، فوثب علي عليه السلام على الحائط ونزل الى البستان واتبعه، وولّى جريح مدبراً، فلمّا خشي أن يرهقه صعد في نخلة وصعد علي عليه السلام في أثره، فلمّا دنا منه رمىٰ جريح نفسه من فوق النخلة، فبدت عورته فإذا ليس له ما للرجال ولا ما للنساء، فانصرف علي عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله إذا بعثتني في أمرٍ أكون فيه كالمسمار المحمى في الوبر أم أتثبّت ؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا بل تثبّت، فقال عليه السلام: والذي بعثك بالحقّ ماله ما للرجال وماله ما للنساء، فقال صلى الله عليه وآله: الحمد لله الذي يصرف عنّا السوء أهل البيت»[٣]. وفيه وفيما سيأتي إشكال، إذا تأمّله عاقل يعرفه، ويعرف بتأمّله دفعه.

وفي بعض التفاسير: «أنّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٤] نزل في من قال للنبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ مارية أُمّ ابراهيم يأتيها ابن عمٍّ لها قبطيّ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام، فقال: يا أخي خذ هذا السيف فإن وجدته عندها فاقتله،

---

(١) في التفسير: رووا.

(٢) تفسير علي بن ابراهيم القمّي ٢: ٩٩.

(٣) تفسير القمّي ٢: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٤) الحجرات: ٦.

فقال: يا رسول الله أكون في أمرك إذا أرسلتني كالسكّة المحماة أمضي ما أمرتني أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال: بل الشاهد يرىٰ ما لا يرى الغائب، قال: فأقبلت متوشّحاً بالسيف فوجدته عندها، فاخترطت السيف، فلمّا عرف أُريده أتى نخلةً فرقى إليها، ثمّ رمىٰ بنفسه على قفاه وشغر برجليه، فإذا أنّه أجبّ أمسح ماله ممّا للرجال قليل ولا كثير، فرجعت فأخبرت النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: الحمد لله الذي يصرف عنّا السوء أهل البيت»[1].

والمشهور أنّ هذه الآية نزلت في واقعة الوليد بن عتبة بن أبي معيط، حيث بعثه النبيّ صلى الله عليه وآله الى بني المصطلق مصدّقاً، فلمّا قرب الىٰ ديارهم ركبوا مستقبلين فظنّهم مقاتليه، فرجع وأخبر النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّهم ارتدّوا، فأمر المؤمنون بالتثبّت والتوقّف ليعلموا فسقه وعدمه. والحقّ ما ذكره القمّي طاب ثراه.

وعلىٰ تقدير كون تلك الآيات نازلة في عائشة وبراءتها لا تدلّ على مكانتها ومنزلتها، بل ما كان ذلك إلّا لإظهار منصب الرسول وإعلاء منزلته كما سيأتي.

والمراد بالإفك: الكذب العظيم، وأصله من الأفك وهو القلب؛ لأنّه قول مأفوك عن وجهه.

وسببه على المشهور بين الجمهور: أنّ عائشة ضاع عقدها في غزوة بني المصطلق، وكانت قد خرجت لقضاء حاجة، فرجعت طالبة له، وحمل هودجها علىٰ بعيرها ظنّاً منهم أنّها فيها، فلمّا عادت الى الموضع وجدتهم قد رحلوا، وكان صفوان من وراء الجيش، فلمّا وصل الىٰ ذلك الموضع وعرفها أناخ بعيره حتّى ركبته وهو يسوقه حتّى أتى الجيش وقد نزلوا قائم الظهيرة، وكان عتبة بن أبي معيط[2] رأس أصحاب الإفك، وكان يجتمع الناس عنده فيحدّثهم بحديث الإفك ويشيعه بين الناس، وكان يقول: امرأة نبيّكم باتت مع رجلٍ حتّى أصبحت ثمّ جاء يقودها، والله ما نجت منه ولا نجى منها[3].

---

(١) مجمع البيان ٥: ١٣٢.
(٢) في «خ»: عبد الله بن أُبيّ.
(٣) التفسير الكبير للفخر الرازي ٢٣: ١٧٥.

فإن قلتَ: هل تجب عصمة نساء الأنبياء من الزنا فلا يجوز ذلك عليهنّ أم يجوز ولكنّه لم يقع منهنّ ؟

قلتُ: لو لم يجز لكان على رسول الله ﷺ حين قُذفت زوجته أن يخبر بأنّه لا يجوز عليها، ولكنّه بقي أيّاماً والناس يخوضون فيه الى أن نزل الوحي ببراءتها، وكيف لا يجوز وقد قال الله تعالى: ﴿يا نِسَاءَ النَّبيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنّ بفاحشة مُبَيِّنَةٍ ـ الى قوله ـ فَلا تَخْضَعنَ بالقَولِ فَيطمَعَ الذي فِي قَلْبِهِ مَرضٌ وَقُلْنَ قَولاً معروُفاً وَقَرْنَ فِي بيُوتِكُنّ﴾[1] الآيات ؟ ولذلك لم يشترط أحد من العلماء عصمتهنّ عنه، ولكنّ اللائق بمنصب النبوّة نزاهتهنّ عنه وسلامتهنّ منه، ولم يقع من واحدة منهنّ، فعن ابن عبّاس: ما زنت امرأة نبيٍّ قطّ[2].

وأمّا ما توهّم من قوله تعالى: ﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيسَ مِن أَهلِكَ إِنَّه عَمَلٌ غَيرُ صَالح﴾[3] أنّه يدل على تلوّث ذيلها وتدنّس ازارها وقذارة ثيابها، ولذا نقل عن الحسن ومجاهد أنّه ما كان ابنه على الحقيقة وإنّما ولد على فراشه فقال: يا ﴿ربِّ إنَّ ابني مِنْ أَهْلِي﴾ على ظاهر الحال فأعلمه تعالى بأنّ الأمر على خلاف الظاهر[4]، فهو فاسد يأباه ﴿وَنَادىٰ نُوحٌ ابنَهُ﴾[5] مع أنّ الأنبياء يجب أن ينزّهوا عن مثل هذه الحال لأنّها تنفر وتشين، وقد نزّه الله أنبياءه عمّا دون ذلك توقيراً لهم وتعظيماً ممّا ينفر من القبول وخاصّة على مذاهب أهل الحقّ، فالمراد أنّه ليس على دينك، فكان كفره أخرجه أن يكون له أحكام أهله.

روى الحسن بن علي الوشّاء «عن الرضا عليه السلام، قال: سمعته يقول: قال أبي: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله عزّوجلّ قال لنوح: ﴿إِنَّهُ لَيسَ مِنْ أهلِكَ﴾ لأنّه كان مخالفاً له، وجعل من اتّبعه من أهله، قال: وسألني كيف تقرؤون هذه الآية في ابن نوح ؟ فقلت: يقرؤها الناس على وجهين: إنّهُ عملٌ غَيرُ صالح، وإنَّهُ عَمِلَ غَيرَ

(١) الأحزاب: ٣٠ـ ٣٣.

(٢) مجمع البيان ٣: ١٦٧.

(٣) هود: ٤٦.

(٤) مجمع البيان ٣: ١٦٧ عنهما.

(٥) هود: ٤٢.

صالح، فقال: كذبوا، هو ابنه ولكنّ الله عزّوجلّ نفاه عنه حين خالفه في دينه»[١].

ويحتمل أن يكون المراد أنّه ليس من أهلك الذي وعدتك بنجاتهم معك؛ لأنّه ثقة استثني من أهله الذين وعده أن ينجيهم من أراد إهلاكه بالغرق، فقال: ﴿إلّا مَن سَبَقَ عَلَيهِ القَولُ﴾[٢] وقيل: إنّه كان ابن امرأته وكان ربيبه. قال السيّد المرتضى: إنّ التقدير أنّ ابنك ذو عملٍ غير صالح، أي صاحب عملٍ غير صالح، واستشهد عليه بقول الخنساء:

ترتعُ ما رَتعت حتّى اذا ادّكرتْ   فـإنّما هـي إقبالٌ وإدبارُ[٣]

وأما قوله تعالى حكاية عن امرأة نوح: ﴿امرأةَ نُوحٍ وامرأةَ لُوطٍ كانتا تَحتَ عَبدَيْنِ مِنْ عِبادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُما﴾[٤] فقال ابن عبّاس: كانت امرأة نوح كافرة تقول: إنّه مجنون وإذا آمن بنوح أحدٌ أخبرت الجبابرة من قوم نوح به، وكانت امرأة لوط تدلّ على أضيافه، فكان ذلك خيانتهما. وقيل: كانت خيانتهما النميمة، إذا أوحى الله إليهما أفشتاه الى المشركين[٥].

وقال صاحب الكشّاف: ولا يجوز أن يراد بالخيانة الفجور؛ لأنّه سمج في الطباع نقيصة عند كلّ أحد، بخلاف الكفر فإنّ الكفّار لا يستسمجونه بل يستحسنونه ويسمّونه حقّاً[٦]. هذا ما عندنا والعلم عند الله وعند أهله.

[تحقيق حول المراد من السلطان في حديث السكوني]

قال القاساني في الوافي في باب من يصلّي على الميّت بعد نقل رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو أحقّ بالصلاة عليها إن قدّمه وليّ الميت، وإلّا فهو غاصب»[٧]: أراد بسلطان الله الإمام المعصوم عليه السلام، فإنّ سلطنته من قبل

---

(١) عيون أخبار الرضا ٢: ٧٥ ـ ٧٦ ح ٣.   (٢) هود: ٤٢.
(٣) أمالي السيّد المرتضى ٢: ١٤٦.   (٤) التحريم: ١٠.
(٥) مجمع البيان ٥: ٣١٩.   (٦) الكشّاف ٤: ١٣١.
(٧) تهذيب الأحكام ٣: ٢٠٦ ح ٣٧.

الله عزّوجلّ على عباده، وسلطنته ذاتيّة حقيقيّة، وجواب الشرط في قوله عليه السلام «إن قدّمه» محذوف، يعني: إن قدّمه فقد قضى ما عليه، وإلّا فقد غصب حقّ الإمام عليه السلام.

أقول: وفيه أنّ المتبادر من قوله: «إنّ قدّمه وليّ الميت» أنّـه شـرط لقـوله: «أحقّ بالصلاة عليها» كما هو الأصحّ من مذهب الكوفيّين المجوّزين تقدّم الجزاء على الشرط؛ إذ ليس عندهم للشرط صدارة كما في قول القـائل لزوجـته: أنت طالق إن دخلت الدار، وأمّا عند البصريّين المعتبرين له صدر الكـلام فـالمتقدّم قرينة الجزاء ودليل عليه، أي: إذا حضر السلطان جنازة فإن قدّمه الوليّ فهو أحقّ بها عليها، وإلّا فهو غاصب. نعم لو كان الكلام هكذا: «فإن قدّمه الولي» بالفاء لكان لما ذكره احتمال، وليس فليس.

والظاهر أنّ المراد بالسلطان من له سلطنة شرعيّة على قوم، لا من له رئاسة عامّة كنائب الإمام خاصّاً أو عامّاً كالقضاة والفقهاء الجامعين المـؤتمنين، فـإذا حضر واحد منهم جنازة وقدّمه الوليّ بأن أذن له للصلاة فهو أحقّ بها علىٰ مـن غيره ممّن ليست له السلطنة الكذائيّة، وإن أذن له الوليّ أيضاً كما إذا كانوا جماعة بعضهم موصوف بالسلطنة الشرعيّة وبعضهم لا والوليّ أذن لهم جـميعاً، فـمن له السلطنة فهو أحقّ بها عليها في تلك الصورة، وإلّا ـ أي وإن لم يقدّمه الولي بأن لا يأذن له بل تقدّم هو بمحض سلطنته ومجرّد ولايته الكذائيّة من دون أن يأذن له وليّ الميت ـ فهو غاصب لحقّه؛ لأنّه ليست له هذه الولاية بحسب أصل الشرع. وعلى هذا فمرجع الضميرين ـ أعني: هو وهو ـ أمر واحد. وهـذا مـعنىً ظـاهر صحيح لا حاجة في تصحيحه الىٰ أن يصرف الكلام عن وجهه، فـليحمل عـليه حيث لا مانع منه.

ثمّ الدليل على أنّ المراد بالسلطان في هذا الخبر غير المعصوم زائـداً عـلى ما مرّ، قوله عليه السلام: «إن قدّمه وليّ الميّت» فإنّ المعصوم لا يحتاج الى التقديم والإذن من الوليّ كما هو صريح رواية طلحة بن زيد، عن الصادق عليه السلام قال: «إذا حضر

الإمـام الجـنازة فـهو أحـقّ النـاس بـالصلاة عـليها»[١] ولأنّ النـبيّ صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، والإمام قائم مقامه، ولذلك ذهب كثير من فقهائنا الى عدم احتياجه الى الإذن.

نعم ذهب الشيخ في المبسوط[٢] الىٰ أنّه يحتاج إليه، واستدل عليه بهذا الخبر، وهو حـجّة عـليه؛ لأنّ تـنكير «سـلطان» يـفيد الكـثرة والعـموم فـيشمل غـير المعصوم عليه السلام فليحمل عليه لما أشرنا إليه، ولأنّ السكوني وإن وثّقه السيّد السند الداماد في الرواشح[٣] وبالغ فيه بما لا مزيد عليه إلّا أنّه عاميّ ضعيف كما هـو المشهور، وكذلك الحسين بن يزيد النـخعي المـعروف بـالنوفلي مـن أصـحاب الرضا عليه السلام وإن كان شاعراً أديباً إلّا أنّ قوماً من القمّيين رموه بالغلو فـي آخـر عمره[٤]. وظاهر أنّ الجرح مقدّم على التعديل، بل على فرض ثبوته وهم لم يوثّقوه ولم يمدحوه سوى أنّه شاعر أديب، وهذا لا يفيد توثيقه، مع أنّ السند يتبع أخسّ رجاله، وحال السكوني معروفة فلا يقوم خبره حجّة، ولا يـعارض خـبره خـبر طلحة ولا الآية.

ثمّ أنت خبير بأنّ استدلال الشيخ بالخبر على ما ادّعاه مبنيّ على أنّه جعل «إن قدّمه وليّ الميّت» شرطاً لأحقّ بالصلاة عليها، وأرجع الضمير في الموضعين الى السلطان، ونسب الغصب إليه لا الى الوليّ، وهذا كلّه صحيح صريح فيما قلناه. نعم في حمله السلطان على امام الاصل ثمّ في القول باحتياجه الى الإذن نظر مرَّ وجهه، فتذكّر ثمّ تفكّر.

[تحقيق حول ابتلاءات أيّوب عليه السلام]

قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ أيّوب عليه السلام مع جميع ما ابتلي به لم تـنتن له رائـحة، ولا قبحت له صورة، ولا خرجت منه مدّة من دم ولا قيح، ولا استقذره أحد رآه،

---

(١) فروع الكافي ٣: ١٧٧ ح ٤.
(٢) المبسوط ١: ١٨٣.
(٣) الرواشح: ٥٦ ـ ٥٨.
(٤) أنظر رجال النجاشي: ٣٨.

ولا استوحش منه أحد شاهده، ولا تدوّد شيء من جسده، وهكذا يصنع الله عزّوجلّ بجميع من يبتليه من أنبيائه وأوليائه المكرمين عليه، وإنّما اجتنبه الناس لفقره وضعفه في ظاهر أمره لجهلهم بماله عند ربّه تعالى ذكره من التأييد والفرج» الحديث(١).

وروى علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن فضّال عن عبد الله بن بحر عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «قال إبليس: يا ربّ سلّطني على بدنه، فسلّطه على بدنه ما خلا عقله وعينيه، فنفخ فيه إبليس فصار قرحة واحدة من قرنه الى قدمه، فبقي في ذلك دهراً طويلاً يحمد الله ويشكره، حتى وقع في بدنه الدود، وكانت تخرج من بدنه فيردّها ويقول لها: ارجعي الى موضعك الذي خلقك الله منه، ونتن حتى أخرجوه(٢) أهل القرية من القرية، وألقوه في مزبلة خارج القرية، وكانت امرأته رحيمة بنت يوسف بن يعقوب بن اسحاق صلوات الله عليهم تتصدّق من الناس وتأتيه بما تجده، قال: فلمّا طال عليه البلاء، ورأى إبليس صبره، أتى أصحاباً لأيّوب كانوا رهباناً في الجبال، وقال لهم: مرّوا بنا الى هذا العبد المبتلى فنسأله عن بليّته، فركبوا بغالاً شهباء وجاءوا، فلمّا دنوا منه نفرت بغالهم من نتن ريحه، فنظر بعضهم الى بعض ثمّ مشوا إليه» الخبر(٣).

أقول: الرواية الأُولىٰ هي المطابقة لما عليه إطباق المتكلّمين من وجوب كون النبيّ منزّهاً عن كلّ ما تنفر عنه الطباع كالجذام والبرص وسلس البول والريح وشبهها من الأمراض المنفّرة كما صرّحوا به في كتبهم الكلاميّة، وأمّا الثانية وهي المشهورة بين الجمهور حتّى نقل مضمونها جامع قصص الأنبياء فيها مع شيء زائد، فهي مع كونها مخالفة لقواعدهم ومناقضة للأُولى، ضعيفة بعبد الله بن بحر الكوفي كما صرح به الغضائري، حيث قال: عبد الله بن بحر كوفيّ، روىٰ عن أبي بصير، ضعيف مرتفع القول(٤). وكذلك الحسن بن علي بن فضّال الكوفي فطحيّ،

---

(١) الخصال: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.
(٢) في التفسير: أخرجه.
(٣) تفسير القمّي ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٤) رجال العلّامة: ص ٢٣٨.

وكان يقول بعبد الله بن جعفر قبل أبي الحسن عليه السلام، ثم رجع عنه على ما صرّح به الكشي[1]. فإذا لم يمكن جمعها مع الأُولىٰ أو كان الجميع مؤدّياً الى ما لا يدلّ اللفظ عليه أصلاً وجب طرحها.

اعلم أنّ مؤلّف نور الثقلين بعد أن نقل الرواية الأُولى في سورة الأنبياء[2] والثانية في سورة ص[3] أمر في الحاشية بالتأمّل في الجمع بينهما، وهذا في الحقيقة أمر بالجمع بين النقيضين، ولذا قال في مجمع البيان ـ بعد أن قال: قيل: اشتدّ مرضه حتّى تجنّبه الناس، فوسوس لهم الشيطان أن يستقذروه، ويخرجوه من بينهم، ولا يتركوا امرأته التي تخدمه أن تدخل عليهم ـ: وأهل التحقيق لا يجوّزون أن يكون بصفة يستقذره الناس عليها؛ لأنّ في ذلك تنفيراً. فأمّا المرض والفقر وذهاب الأهل فيجوز أن يمتحنه الله تعالى بذلك[4]. وفيه إيماء لطيف الى قبول الرواية الأُولىٰ وردّ الثانية.

تنبيـه

ظهر فساد ما قاله صاحب الكشّاف: فقد بلغ أمر أيّوب الى أن لم يبق منه إلّا القلب واللسان[5]. وكذا عدم اعتبار ما قاله القاساني في الصافي في الجمع بين الروايتين: المراد ببدنه الذي قيل في الرواية الأُولىٰ: إنّه المنتن رائحته، ولم يتدوّد بدنه الأصلي الذي يرفع من الأنبياء والأوصياء الى السماء الذي خُلق من طينة خُلقت منها أرواح المؤمنين، وببدنه الذي قيل في هذه الرواية: إنّه أنتن وتدوّد بدنه العنصريّ الذي هو كالغلاف لذلك، ولا مبالاة للخواصّ به، فلا تنافي بين الروايتين[6].

وذلك لأنّه مع كونه مخالفاً لما أطبقوا عليه ـ حيث إنّه جوّز كون بدنه العنصري منتناً متدوّداً وهم لا يجوّزون ذلك ـ بعيد غاية البعد؛ إذ لا يخفى على ذي مسكة أنّ قوله عليه السلام في الرواية الأُولى: «وإنّما اجتنبه الناس لفقره وضعفه» إنّما

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٣٧.
(٢) نور الثقلين ٣: ٤٤٦ ح ١٢٦.
(٣) نور الثقلين ٤: ٤٦٤ ح ٦٩.
(٤) مجمع البيان: ٤: ٤٧٨.
(٥) الكشاف ٣: ٣٧٧.
(٦) الصافي ٤: ٣٠٥.

يتصوّر له معنىً إذا حمل البدن على العنصري، فإذا ما اجتنبوه إنّما هو ذلك البدن لا بدنه الأصلي. وكذلك الاستقذار والاستيحاش والرؤية والمشاهدة والتدوّد وخروج الدم والقيح ونتن الرائحة وقبح الصورة إنّما يتصور بالاضافة الىٰ ذلك البدن، فإنّ عاقلاً لا يتوهّم أنّ بدنه الأصلي صار متّصفاً بتلك الصفات ليحتاج في دفعه الى سلبها عنه، بل بدنه الأصلي الذي بدنه العنصري كالغلاف له ممّا لا يفهمه كثير من الناس؛ لكونه غير معروف بينهم ولا معهود، بل لا معنى له على قوانين الشرع؛ إذ المراد به كما يظهر منه في بعض رسائله هو ما يتشكّل في عالم الخيال والمثال الذي هو برزخ جامع بين العالمين: عالمي الأرواح والأجساد.

قال في رسالة سمّاها بقرّة العيون: والى هذا العالم يترقّى المتروّحون في معارجهم الروحانيّة الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصريّة، واكتساء أرواحهم المظاهر الروحانية، وفيه تتشكّل النفوس الكاملة بصورهم المحسوسة في مكان آخر غير مكانهم الذي كانوا فيه، أو تتشكّل بأشكال غير أشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا، ويظهرون لمن يريدون الظهور له، وبعد انتقالهم الى الآخرة أيضاً لازدياد تلك القوّة بارتفاع المانع البدني...[١] الى آخر ما قاله هناك.

نعم لمّا كان المشهور بين الناس أنّ بدنه العنصري اتّصفت بتلك الصفات دفعه عليه السلام بهذا الكلام، والعلم عند الله وعند أهله محمّد وآله العلماء الكرام.

[تحقيق في سبب محو القمر]

قال صاحب التحفة: سبب محو القمر أنّ الأشعّة تنعكس من البخار وكرة البخار لصقالتهما انعكاساً بيّناً، ولا تنعكس كذلك من سطح الربع المكشوف لخشونته، فيكون المستنير من وجهه بالأشعّة المنعكسة من كرة البخار وسطوح أضوأ من المستنير بالأشعّة المستقيمة والمنعكسة من الربع المكشوف[٢].

---

(١) قرّة العيون للفيض الكاشاني: ٣٦٢ ط سنة ١٣٩٩ هـ ـ بيروت.

(٢) التحفة: مخطوط، الحديقة الهلاليّة: ١١٩ عنها.

قال البهائي في الحديقة والكشكول ـ بعد نقله هذا الوجه ـ: وأُورد عليه أنّ ثبات الانعكاس دائماً على نهج واحد ـ مع اختلاف أوضاع الأشياء المنعكس عنها من الجبال والبحار في جانبي المشرق والمغرب ـ مستحيل[١].

قال صدر الدين محمّد علىٰ ما نُقل عنه في بعض الحواشي: ولا يخفى أنّ العلّامة قال بانعكاس الأشعّة من البحر المحيط وكرة البخار، ولا شكّ في عدم اختلاف وضع كلّ منهما شرقاً وغرباً، فلا يرد ما أُورد فتدبّر.

أقول: وفيه أنّ العلّامة كما قال بانعكاسها منهما، كذلك قال بانعكاسها من سطح القمر المكشوف وفيه عمارات وجبال وتلال ووهاد، وفي البحر مراكب وجزائر مختلف الهيئات والأشكال، ولا شبهة في اختلاف أوضاعها بالنسبة الى القمر شرقاً وغرباً، فكيف يتصوّر ثباته دائماً على وتيرة واحدة ونهج مستمر مع اختلاف الأوضاع في طرفي الخافقين ؟ فالإيراد بحاله.

نعم يمكن الاعتذار للعلّامة بأنّ الاختلاف المذكور لا يحسّ به في صفحة القمر لصغر تلك الاشياء وبُعد المسافة، ومراده أنّ مقابلة القمر لتلك الأشياء المستضيئة بالغير تعدّه لحدوث الضوء فيه؛ إذ الضوء كما يحدث في المستضيء لمقابلته المضيء بالذات كذلك يحدث فيه لمقابلته المستضيء بالغير، إلّا أنّ حدوث الضوء منها في وجه القمر مقول بالتشكيك لاختلافها في الصقالة والخشونة، كما كان من جهة مقابلاته للبخار والبحار يكون أشدّ استناراً لصقالتها، وما كان منه مقابلاً لسطح الربع المكشوف يكون أضعف لخشونته، وليس المراد أنّ الأشعّة تنعكس منها ثمّ ترتقي منها حقيقةً إليه وتنفذ فيه ليرد عليه أنّ العرض لا يجوز عليه الانتقال.

نعم يمكن المناقشة بأنّ الأرض لكثافتها تمنع الضوء من النفوذ فيها أكثر ممّا يمنعه الماء للطافته، فكان يجب أن يحدث من ضوءالربع المكشوف على وجهه

---

(١) الحديقة الهلاليّة: ١١٩، الكشكول: لم نعثر عليه فيه.

أكثر ممّا يحدث منه علىٰ وجهه من سطوح البحار بل من كرة البخار؛ لأنّهما وإن كانتا صقيلتين إلّا أنّهما للطافتهما لا تمنعان الأشعّة من النفوذ، ولذا تنفذ فيهما الىٰ وجه الارض، فكان الواجب أن تكون الأشعّة المنعكسة منهما أخفى وأضعف من المنعكسة من سطح الربع المكشوف، فإنّ مناط الانعكاس وعدمه الكثافة واللطافة وإن كان لتفاوت مراتب الصقالة مع الكثافة دخل عظيم في تفاوت مراتب الانعكاس شدّةً وضعفاً، فتأمّل.

قال المدقّق الخفري في شرحه على التذكرة وفي منتهى الادراك: إنّ الأجرام إمّا صغيرة نيّرة مركوزة في جرم الشمس، أو في فلكها الخارج المركز بحيث تكون متوسّطة دائماً بين الشمس والقمر، وهي مانعة من وقوع شعاع الشمس على مواضع المحو من القمر[1].

قال البهائي في الحديقة: فيه نظر، فإنّ تلك الأجرام كانت صغيرة جدّاً، تلاقت الخطوط الخارجة من حولها الى القمر بالقرب منها ولم يصل ظلّها إليه، وإن كان لها مقدار يعتدّ به بحيث يصل ظلّها الىٰ جرم القمر، فوصوله الى سطح الأرض في بعض الأوقات كوقت الاستقبال أولى، فكان ينبغي أن يظهر الى سطح الأرض كما يظهر ظلّ الغيم ونحوه، وليس فليس[2].

أقول: وفيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه ليست هناك في الحقيقة خطوط خارجة حتّى يتصوّر تلاقيها أو لا تلاقيها بالقرب أو البُعد، بل الجسم المستضيء إذا قابل جرم الشمس استعدّ لأن يفيض منه عليه ضوء مثله، فسمّوا حدوث الضوء فيما يقابله بخروج الضوء منه إليه مجازاً؛ إذ الضوء على المشهور عرض قائم بالمحلّ، معدّ لحصول مثله في الجسم المقابل لمحلّه. فإذا كانت تلك الأجرام النيّرة مركوزة في جرمها كانت مانعة من حدوث الضوء فيما يقابلها، ولمّا كان جرم القمر لصقالته وملاسته كالمرآة أكثر قبولاً للظلّ والضوء من سطح الربع المكشوف لخشونته

---

(١) شرح الخفري على التذكرة: في أواخر الفصل السابع من الباب الأوّل، ومنتهى الادراك: مخطوط.

(٢) الحديقة الهلاليّة: ١٢١.

تظهر ظلال تلك الأجرام في سطحه دون سطحه.

وأما ثانياً: فلأنّه على تقدير حمل خروج الخطوط على الحقيقة ـ بناءً على ما زعم بعض أهل الحكمة: أنّ الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتّصل بالمستضيء، فيكون المراد بالخطوط أجساماً دقاقاً لاستحالة الخطّ الجوهري ـ يجوز أن يكون تلك الخطوط الخارجة متوازية، فإذا خرجت من حولها الى القمر لا يلزم تلاقيها؛ إذ الخطّان المتوازيان هما اللذان إذا خرجا لا الى نهاية لم يتلاقيا، تأمّل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ مواضع المحو من القمر مع أنّها غير نيّرة لا يظهر ظلالها على سطح الأرض، فعدم ظهور ظلال تلك الأجرام على سطحها مع أنّها نيّرة أولىٰ.

وأمّا رابعاً: فلأنّه قال: تكون تلك الأجرام النيّرة مانعة من وقوع شعاعها على مواضع محوه، ولا يلزم منه أن يكون لها ظلّ واصل إليها، بل الظاهر أنّ المراد أنّها نيّرة غير مظلّة كسائر الكواكب، إلّا أنّ أنوارها لمّا كانت مخالفة لنور الشمس وكان نور القمر مستفاداً من خصوص نورها فما كان من مواضع محوه مقابلاً لتلك الأجرام النيّرة لم تستفد منها نوراً أصلاً، فبقيت على ما كانت عليه من الكمودة الأصليّة والزرقة الذاتيّة.

وأمّا خامساً: فلما ثبت في الأبعاد والأجرام بالرصد والحساب: أنّ قطر الشمس ثمانية وثلاثون وخمسمائة وسبع عشر ألف فرسخ، وجرمها ستّ وعشرون وثلاثمائة مقابل لجرم الأرض، فيمكن أن تكون تلك الأجرام المركوزة فيها مانعة من وقوع شعاعها على مواضع محوه بأن يصل ظلّها إليها ولا يصل الى سطح الأرض لعدم تقابلهما، بل يقع خارجة عنه؛ لعظم حجمها واتّساع جرمها وتباعد أطرافها وصغر حجم الأرض واتّضاق جسمها وتقارب أطرافها، وعلى تقدير الوصول فيمكن أن يصل الى البقاع والأصقاع الغير المعمورة الفاقدة المارّة كالبحار والبرار التي لا يتّفق أن يتردّد إليها متردّد، وعلى تقدير الاتّفاق فيمكن أن يمنع من رؤيته مانع، ألا يرىٰ أنّ المرآة اذا كانت كبيرة جدّاً وكان في موضع منها

مانع من انعكاس الخطوط الشعاعيّة ككونه غير مصقول ونحوه، فإذا قابلها إنسان بوجهه بحيث لا يحاذي ذلك الموضع وجهه فإنّه يرىٰ وجهه ولا يصل إليه ظلّ ذلك الموضع. وإن كان يصل الى موضع آخر فهاهنا أيضاً يمكن أن تكون تلك الأجرام على وجهٍ يصل ظلّها الى مواضع محوه ولا يصل الى سطح الربع المكشوف لعدم المقابلة، فتأمل.

واعلم أنّ وقت الاستقبال عندهم عبارة عن كون الشمس والقمر في جهتين متقابلتين من فلك البروج، ومقابلة وقت الاجتماع وهو كونهما في موضع واحد منه.

إذا عرفت هذا تعرف بتأمّلك أنّ تقييده وصول الظلّ الى سطح الأرض بقوله: «في بعض الأوقات كوقت الاستقبال» ممّا لا تظهر له فائدة، فإنّ ظلالها إن أمكن وصولها إليه فلا تتفاوت فيه الحال وقت الاستقبال والاجتماع وغيرهما، وإن لم يمكن فكذلك. وإن رام المبالغة في عظم مقاديرها بأنّ ظلالها إن أمكن وصولها الى جرم القمر وقت الاستقبال مع كونه في ذلك الوقت في غاية البعد المتصوّر بينها، فوصولها الى سطح الأرض مع كونه أقرب إليها بالنسبة الى القمر في ذلك الوقت أولىٰ، فكان عليه أن يقول: وإن كان لها مقدار يعتدّ به بحيث يصل ظلّها الىٰ جرم القمر وقت الاستقبال، فوصوله الى سطح الأرض أولىٰ. والحاصل أنّه اعتبر وقت الاستقبال بالنسبة الىٰ وصول الظلّ الى سطح الأرض، ومنظوره إنّما يتمّ اذا اعتبره بالإضافة الىٰ جرم القمر.

ولعلّ في نظم كلامه تقديماً وتأخيراً وقع سهواً من قلم الناسخ، أو يكون قوله: «في بعض الأوقات كوقت الاستقبال» متعلّقاً بقوله: «يصل ظلّها الىٰ جرم القمر» وإن كان خلاف الظاهر وبعيداً عن سياق كلامه، وعلىٰ كل حال لا يتّجه نظره.

نعم يرد على الخفري أنّ تصريحهم بوجوب بساطة الشمس وامتناع تغيّره عن وضعه الطبيعي ينافيان كون تلك الأجرام النيّرة مركوزة فيه، ومنه يظهر فساد ما قيل: إنّ سبب محوه اختلاف أجزاء سطحه في قبول النور، فتأمّل.

[تفسير قوله عليه السلام: «يولج كلّ واحد منهما في صاحبه ... الخ»]

قال البهائي بعد قوله عليه السلام في دعاء الصباح والمساء: «يولج كلّ واحد منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه»: الواو للحال، والمعنىٰ: يدخل كلاً من الليل والنهار في آخر، بأن ينقص من أحدهما شيئاً ويزيده في آخر، كـنقصان نـهار الشـتاء وزيادة ليله، وزيادة نهار الصيف ونقصان ليله.

فإن قلتَ: هذا المعنى يستفاد من قوله: «يولج كلّ واحد منهما في صاحبه» فأيّ فائدة في قوله: «ويولج صاحبه فيه» ؟

قلتُ: مراده عليه السلام التنبيه على أمر مستغرب وهو حصول الزيادة والنقصان معاً في كلٍّ من الليل والنهار في آنٍ واحد، وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشماليّة عن خط الاستواء والجنوبيّة عنه، سواء كانت مسكونة أو لا، فإنّ صيف الشماليّة شتاء الجنوبيّة وبالعكس، فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين، وكذلك زيادة الليل ونقصانه، ولو لم يصرّح عليه السلام بقوله: «ويولج صاحبه فـيه» لم يحصل التنبيه على ذلك، بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار فـي وقتٍ ونقصانه في آخر، وكذلك الليل، كما هو محسوس معروف للخاصّ والعام[1].

أقول: كون الواو للحال مبنيّ على تقدير المبتدأ، كما في: نـجوت وأرهـنهم مالكاً، وقمت وأصكّ وجهه. وحاصل الجواب: أنّ معنى الجملة الحاليّة وإن كان يفهم من الأُولىٰ فيكون تأكيداً إلّا أنّها ذكرت للتنبيه. وأنت خبير بأنّ ايلاج كلّ واحد منهما في صاحبه يتضمّن حصول الزيادة والنقصان معاً في كلّ واحد منهما في آنٍ واحدٍ بحسب اختلاف البقاع؛ إذ لا يمكن ايلاج الليل في النهار في بقعةٍ إلّا حال إيلاج النهار في الليل في بقعة أُخرى وبالعكس، فزيادة النهار تتضمّن نقصانه حال زيادته، وكذلك الليل في بقعتي الشماليّة والجـنوبيّة عـن خـط الاسـتواء، فالتنبيه حاصل بدون ذكرها، وإنّما ذكرت للتصريح بما علم ضمناً؛ لأنّه لمّا كان أمراً مستغرباً لم يكتف في الدلالة عليه بالضمنيّة بل دلّ عليه بالدلالتين الضمنيّة

---

(١) مفتاح الفلاح: ١٠٧ ـ ١٠٨ ط بيروت.

والتصريحيّة إيماءً لطيفاً بذلك الى شأن الأمر.

ثمّ على ما ذكره ﷺ فتمام معنى الجملتين إنّما يتحقّق في فصلين وإن كان بعض كلٍّ منهما يتحقّق في آنٍ واحد؛ لأنّ مفاد الأُولىٰ إدخال بعض زمان النهار في الليل وبالعكس، ومع كلٍّ منهما يتحقّق معنى الجملة الحاليّة في آنه كما ذكره، وذلك لا يتحقّق إلّا في فصلين من الفصول الأربعة أو الثمانيّة.

ثمّ أقول: اختلاف البقاع في العرض الشمالي والجنوبي، وانتقال الشمس عن مدارٍ من المدارات اليوميّة بحركتها الخاصّة، يوجب أن يدخل بعض زمان الليل في زمان النهار وبالعكس في البقاع الشماليّة عن خطّ الاستواء والجنوبية عنه في كلّ يوم بليلته في أيّام السنة في جميع الآفاق، إلّا في المستقيم والرحوي، وهذا معنى قوله: «يولج كلّ واحد منهما في صاحبه».

وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الأُولىٰ، ففي حال زيادة زمان النهار ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلاف العرضيّة يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في الأماكن الشماليّة عن خطّ الاستواء المختلفة في الطول، وكذا الجنوبيّة عنه المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف، وهذا معنى قوله: «ويولج صاحبه فيه» فالحاليّة تأسيس لأنّها إشارة الىٰ نوع آخر من الزيادة والنقصان.

وعليه يتفرّع وجوب صوم أحد وثلاثين يوماً في صورةٍ وثمانية وعشرين في أُخرىٰ على المسافر من بلد الى آخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال، وذلك لأنّ الكواكب تطلع في المساكن الشرقيّة قبل طلوعها في الغربية، وكذا في الغروب، فكلّ بلد غربيّ بَعُد عن الشرقيّ بألف ميل يتأخّر غروبه عن غروب الشرقي بساعة، وإنّما عُرف ذلك بإرصاد الكسوفات القمريّة، حيث ابتدأت في ساعات أقلّ من ساعات بلدنا في المساكن الغربية، وأكثر من ساعات بلدنا وغروبها في الغربية بعد غروبها في بلدنا.

ويحتمل عكس ذلك بأن تكون الأُولىٰ إشارة الىٰ ما يكون بالاختلافات

الطوليّة مع الحركة اليومية، والثانية الىٰ ما يكون بالاختلافات العرضيّة مع الحركة الخاصّة الشمسية.

ويحتمل أن يكون معنى الأُولىٰ إدخال كلٍّ من الليل والنهار مكان آخر بدلاً منه في كلّ البقاع فعبَّر عن إحداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج الذي هو إدخال الشيء في مضيق، ومعنى الثانية إدخال بعض زمان كلٍّ منهما في زمان الآخر في كلّ يوم بليلته في كلّ البقاع بحسب اختلافاتها العرضيّة والطوليّة في حال الإدخال الأوّل ويحتمل العكس. وعليه أيضاً فالحالية تأسيس، ومعنى الجملتين أكثر ممّا سبق، ويتحقّق معناهما في كلّ الآفاق حتّى في الرحوي في بعض أيّامه.

وبهذا التقرير يظهر أنّ في كلامه عليه السلام إيماءً الى كرويّة الأرض والسماء، فتأمّل.

والحكمة في نقصان كلٍّ منهما وزيادة الآخر شيئاً بعد شيء الىٰ أن ينتهي كلٌّ منهما منتهاه في الزيادة والنقصان ظاهرة؛ إذ لو كان دخول أحدهما على الآخر وذلك بحركة الشمس فلتة لأضرّ بالأبدان والثمار وغيرهما، كما أنّ الخروج من حمام حارّ الى موضع بارد دفعة يضرّ البدن ويسقمه.

والقول بأنّ هذا التدريج مستندٌ الىٰ إيطاء الشمس في الارتفاع والانحطاط مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك، فإن أُجيب ببُعد ما بين المشرقين سُئل عن العلّة فيه، وهكذا الى أن ينتهي الىٰ تدبير الحكيم العليم في مصلحة العالم وما فيه.

[تحقيق في الأرواح بعد مفارقتها الأبدان وخلق الجنّة والنار]

قال البهائي رحمه الله في الأربعين بعد أن روى عن بعض الصادقين عليهم السلام أنّه سئل عن أرواح المؤمنين، فقال: «في الجنّة على صور أبدانهم، لو رأيته لقلت فلان»: ظاهره يعطي أنّ الجنّة مخلوقة الآن، ومن قال بخلق الجنّة قال بخلق النار[1].

أقول: وفيه نظر؛ لأنّ المراد بالجنّة في هذا الخبر وأمثاله هو الجنّة البرزخيّة

---

(١) الأربعون حديثاً: ٥٠١ ط قم.

المخلوقة في المغرب التي تخرج إليها أرواح المؤمنين من حفرتهم على صور أبدانهم العنصريّة، أي الأشباح المثاليّة في عالم البرزخ، فإنّ صورة الشيء قد يقال لشبحه ومثاله كصورة الفرس المنقوشة على الجدار، وقد يقال لجزئه الذي يكون به الشيء هو ما فيه بالفعل كالنفس الفرسيّة. والمراد بها هنا هو المعنى الأوّل، لا جنّة الخلد التي يدخلونها بعد قيام الساعة بأبدانهم العنصريّة بعد جمع أجزائها المتفرّقة، وهي المتنازع فيها بين المعتزلة والأشاعرة، ولعلّ ما أسقطه في تلك الورطة هو اشتراك لفظ الجنّة والغفلة عن محلّ النزاع.

والعجب أنّه قال بُعيد هذا في ذيل تنبيه: إنّ الأرواح تتعلّق بعد مفارقة أبدانها العنصريّة بأشباح مثالية تشابه تلك الأبدان، ثمّ قال: والذي دلّت عليه الأخبار أنّ تعلّقها بها مدّة البرزخ فتتنعّم أو تتألّم بها الىٰ قيام الساعة فتعود عنده الى أبدانها، ثمّ روى روايات تدلّ علىٰ أنّ أرواح المؤمنين في صفة الأجساد في شجر في الجنّة يتعارفون ويتساءلون، ويأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون: ربّنا أقم لنا الساعة وأنجز لنا ما وعدتنا[1]. ومع ذلك ذهب عنه أنّ جنّة الخلد إذا استقرّ فيها أهلها للثواب لم يخرجوا منها أبداً بالاتّفاق، وليست لهم حينئذٍ حالة منتظرة ليقولوا: ربّنا أقم لنا الساعة وأنجز لنا ما وعدتنا، بل إنّما يطلبون ذلك ويسألونه في الجنّة البرزخيّة مع ما هم فيها من طعامها وشرابها، لكونه ناقصاً في جنب ما ينالونه بعد إقامة الساعة وإنجاز الوعد الصدق من التقرّب والزلفى بالدرجات العلى والعيش بالحياة الطيّبة والأُنس الدائم، وذلك بعد أن دخلوا الجنّة التي وعدهم الله تعالىٰ على ألسنة أنبيائه عليهم السلام، فإنّهم وقتئذٍ يجلسون فيها ﴿علىٰ سُرُرٍ مَوضُونَة مُتَّكِئِينَ عَلَيْها مُتَقابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيهِمْ وِلْدانٌ مُخلَّدُونَ بأكوابٍ وأباريقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعينٍ لا يُصدَّعُونَ عَنْها وَلاَ يُنزِفُونَ وفاكهة ـ الى قوله تعالى ـ جزاءً بِمَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾[2].

وفي فروع الكافي عن ضريس الكناسيّ قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: أنّ

---

(١) الأربعون حديثاً: ٥٠٣ ـ ٥٠٤. (٢) الواقعة: ١٥ ـ ٢٤.

الناس يذكرون أنّ فراتنا يخرج من الجنّة، فكيف هو وهو يقبل من المغرب وتصبّ فيه العيون والأودية ؟ فقال أبو جعفر عليه السلام وأنا أسمع: إنّ لله جنّة خلقها في المغرب، وماء فراتكم يخرج منها، وإليها تخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كلّ مساء فتسقط على ثمارها وتأكل منها وتتنعّم فيها وتتلاقى وتتعارف، فإذا طلع الفجر هاجت من الجنّة فكانت في الهواء فيما بين السماء والأرض تطير ذاهبة وجائية، وتعهد حفرها إذا طلعت الشمس وتتلاقى في الهواء وتتعارف، قال: وإنّ لله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفّار ويأكلون من زقّومها ويشربون من حميمها ليلهم، فإذا طلع الفجر هاجت الى وادٍ باليمن يقال له: برهوت، أشدّ من نيران الدنيا كانوا فيه يتلاقون ويتعارفون، وإذا كان المساء عادوا الى النار، فهم كذلك الى يوم القيامة، قال: قلت: ما حال الموحّدين المقرّين بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام ولا يعرفون ولايتكم؟ فقال: أمّا هؤلاء فإنّهم في حفرتهم لا يخرجون منها، فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فإنّه يخدّ له خدّاً الى الجنّة التي خلقها في المغرب فيدخل عليه منها الروح في حفرته الى يوم القيامة فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيّئاته فإمّا الى الجنّة أو الى النار... ثمّ ساق الكلام عليه السلام الى أن قال: فأمّا النصاب من أهل القبلة فإنّهم يخدّ لهم خدّاً الى النار التي خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الجحيم الى يوم القيامة، ثمّ مصيرهم الى الحميم، ثمّ في النار يسجرون»[1] والحديث طويل أخذنا منه قدر الحاجة.

وليت شعري ما الباعث له في الاستدلال على وجودهما الآن بهذا الخبر مع وجود الأخبار الكثيرة الصريحة الدلالة عليه ؟

منها: ما في عيون الأخبار في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد، في حديث طويل وفيه: «قال: قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن الجنّة والنار أهما مخلوقتان؟ فقال: نعم وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد دخل الجنّة ورأى

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ح ١.

النار لمّا عرج به الى السماء، قال: فقلت له: إنّ قوماً يقولون: إنّهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين، فقال عليه السلام: لا هم منّا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنّة والنار فقد كذّب النبيّ وكذّبنا وليس من ولايتنا على شيء، ويخلّد في نار جهنّم، قال الله تعالى: ﴿هذهِ جَهَنَّمُ الَّتي يُكَذِّبُ بِهَا المُجرِمُونَ يَطُوفُونَ بَينَهَا وبَينَ حَميمٍ آنٍ﴾[1] وقال النبي صلى الله عليه وآله: لمّا عرج بي الى السماء أخذ بيدي جبرئيل عليه السلام فأدخلني الجنّة...» الحديث[2].

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، وقد ذكرنا طرفاً صالحاً منها في هداية الفؤاد[3] فليطلب من هناك، وله شواهد من القرآن، وقصّة آدم عليه السلام يؤيّده بل يؤكّده، وحملها على بستان من بساتين الدنيا كبستان كان بأرض فلسطين أو بين فارس وكرمان خلقه الله امتحاناً لآدم عليه السلام كما زعمه أبو مسلم يرده ظواهر الآيات والروايات.

ففي عيون أخبار الرضا عليه السلام في باب ما سئل عنه أمير المؤمنين عليه السلام في جامع الكوفة، قال: «وسئل عن أكرم وادٍ على وجه الارض، فقال: واد يقال له: سرنديب، سقط فيه آدم من السماء»[4].

وفيه أيضاً عن الرضا عليه السلام في جواب محمّد بن الجهم بعد أن سأله عن قوله تعالى: ﴿وعَصَى آدَمُ ربَّه فَغَوىٰ﴾[5]: «إنّ الله عزّوجلّ خلق آدم حجّة في أرضه وخليفة في بلاده لم يخلقه للجنّة، وكانت المعصية من آدم في الجنّة لا في الأرض لتتمّ مقادير أمر الله عزّوجلّ، فلمّا أُهبط الى الأرض وجُعل خليفة عُصم بقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ اصطَفَى آدَمَ ونُوحاً﴾[6] الآية»[7].

ونحن قد أكثرنا الآيات والروايات في هذا المعنى في الرسالة المذكورة،

---

(١) الرحمن: ٤٣ ـ ٤٤.
(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١١٦.
(٣) راجع هداية الفؤاد المطبوع في الرسائل الاعتقاديّة للمؤلّف ٢: ٢٩٠.
(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٤٤.
(٥) طه: ١٢١.
(٦) آل عمران: ٣٣.
(٧) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٩٣.

فليطالع من هناك.

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار أنّها كانت جنّة من جنان الدنيا تطلع فيها الشمس والقمر ولو كانت من جنان الآخرة ما خرج منها أبداً، فمع أنّه مرفوع في تفسير علي بن ابراهيم(١) ومجهول في الكافي(٢) لأنّ من رجاله الحسن بن بشير وهو غير مذكور في رجال أبي عبد الله الصادق عليه السلام بل غير مذكور في الرجال مطلقاً والرواية مروية عنه عليه السلام، فيدفعه ما ذكرناه من الأخبار، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد دخل الجنّة ليلة أُسري به ثمّ خرج منها، ولا فرق، بل آدم عليه السلام كان بعصيانه أولى بالإخراج، ولذا ذهب أكثر المفسّرين والحسن البصري وعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، وكثير من المعتزلة كالجبائي والرماني وابن الأخشد الىٰ أنّها كانت جنّة الخلد؛ لأنّ الألف واللام للتعريف وصار كالعلم لها، قالوا: وقول من يزعم أنّ جنّة الخلد من يدخلها لا يخرج منها غير صحيح؛ لأنّ ذلك إنّما يكون إذا استقرّ أهل الجنة فيها للثواب، وأمّا قبل ذلك فلا. وهذا منهم ردّ على أبي هاشم حيث زعم أنّها كانت جنّة من جنان السماء غير جنّة الخلد، قال: لأنّ جنّة الخلد أُكلها دائم ولا تكليف فيها(٣).

وبالجملة: ظواهر الآيات والروايات الكثيرة وما نقلناه عن أكثر المفسّرين تدلّ على أنّ جنّة آدم عليه السلام كانت جنّة من جنان الخلد، ولذا قال شارحو المقاصد والتجريد: إنّ حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب في الدين والمراغمة لإجماع المسلمين(٤)، ولعلّهما أرادا بإجماعهم اتّفاق أكثرهم؛ إذ لم يعتبرا خلاف الشاذّ منهم لكونه خلاف ظاهر الكتاب وصريح السنّة.

وأمّا الرواية العاضدة لخلافهم وهي الرواية المذكورة المروية عن

---

(١) تفسير القمّي ١: ٤٣.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٧ ح ٢، وليس في السند: الحسن بن بشير، بل الموجود فيه: الحسين بن ميسّر.

(٣) راجع كشف المراد للعلّامة: ٤٢٦.

(٤) بحار الأنوار ٨: ٢٠٦ عن شرح المقاصد.

الصادق عليه السلام فمع أنّها غير حجّة عليهما لأنّهما لم يقولا بها معارضة بأقوىٰ منها وأكثر كما عرفت. فما أورده عليهما البهائي في الأربعين بقوله: لا تلاعب مع النقل عن المفسّرين المعتضد بالرواية عن الأئمّة الطاهرين والاجماع غير ثابت[١]، غير وارد.

وبما قرّرناه يظهر أنّ الحقّ مع الأشاعرة القائلة بوجود الجنّة والنار، وخلاف أكثر المعتزلة كالعبّاد وأبي هاشم والقاضي عبد الجبّار حيث زعموا أنّهما غير مخلوقتين الآن وإنّما تخلقان يوم القيامة غير مسموع في مقابل النصوص الصريحة الدالّة علىٰ وجودهما.

قال مجاهد: قلت لابن عبّاس: أين الجنّة ؟ فقال: فوق سبع سماوات، قلت: فأين النار ؟ قال: تحت أبحر مطبقة[٢]. والأخبار علىٰ ذلك من الطرفين أكثر من أن تحصىٰ.

والىٰ وجودهما الآن ذهب كثير من أصحابنا، منهم الطوسي في التجريد[٣] والقمّي في الاعتقادات بل اتّفاقيّ فيهم، قال القمّي: اعتقادنا أنّ الجنّه والنار مخلوقتان، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد دخل الجنّة ورأى النار حين عرج به، واعتقادنا أنّه لا يخرج أحد من الدنيا حتّى يرى مكانه من الجنّة والنار. وهذا كلام جيّد، إلّا أنّه نقل بعده كلاماً غير جيّد، قال: إنّ جنّة آدم كانت من جنان الدنيا وما كانت من جنّة الخلد، قال: لأنّه لو كانت من جنّة الخلد ما خرج منها أبداً[٤]. والحال على ما عرفت، وعملنا بخذ ما صفي ودع ما كدر.

وأمّا ما استدلّ به على امتناع وجودها بأنّه لا يمكن حصولها في عالم العناصر والأفلاك لأنّها لا تسعها فتكون فوقها وهو محال لانتهاء عالم الأجسام

---

(١) الأربعون حديثاً: ٥٠٢.

(٢) هداية الفؤاد المطبوع في الرسائل الاعتقاديّة للمؤلّف ٢: ٢٩٦.

(٣) تجريد الاعتقاد: ٣٠٩.

(٤) بحار الأنوار ٨: ٢٠٠ ـ ٢٠١ عن كتاب اعتقادات الصدوق.

بالمحدّد، فمجاب بأنّ حصولها فوقها ممكن، وحديث المحدّد فلسفي وهمي مقدوح، بل يظهر من طريق الخبر أنّ لله تعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم غير هذا العالم والآدم[١]. وقد أشبعنا الكلام فيه في الرسالة[٢].

وتحقّق الخلاء على تقدير التسليم بين تلك العوالم بناءً على وجوب كرويّتها لو سلّم غير ممتنع، بل الدليل قائم على إمكانه؛ إذ السطح المستوي الموضوع على مثله اذا رفع رفعاً متساوياً ارتفع جميع جوانبه وإلّا لزم التفكيك، ففي أوّل زمان رفعه لزم خلوّ الوسط؛ لأنّ حصول الجسم فيه إنّما يكون بعد المرور على الطرف، فحال كونه على الطرف يكون الوسط خالياً، فظهر أنّ وجود عالم آخر من الممكنات، والله قادر عالم، والمخبر صادق، فوجب التصديق ﴿أَوَلَيس الَّذِي خَلَقَ السَماوات والأَرضَ بِقَادِرٍ عَلىٰ أنْ يَخلقَ مِثلَهُم بَلَى وَهُوَ الخَلَّاقُ العَلِيمُ﴾[٣].

[تحقيق في حياة الأفلاك]

قال الحكماء: إنّ الأفلاك بأجمعها حيّة ناطقة، وأكثرهم علىٰ أنّ غرضها من حركاتها نيل التشبّه والتقرّب، وبعضهم على أنّ حركاتها لورود الشوارق القدسيّة عليها آناً فآناً فهي من قبيل الطرب والرقص بشدّة السرور والفرح، وذهب جمع منهم الى أنّه لا ميت في شيء من الكواكب أيضاً وأثبتوا لكلٍّ منها نفساً تحرّكه حركة مستديرة على نفسه، وابن سينا في الشفاء[٤] مال إليه، ورجّحه في الاشارات[٥].

وقال البهائي في الحديقة الهلالية: لم يرد في الشريعة المطهّرة ما ينافيه، ولا قام دليل عقلي علىٰ بطلانه، ولو قال به قائل لم يكن مجازيّاً، وإذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة فما دونهما حياة فأيّ مانع أن يكون لتلك الأجرام

---

(١) التوحيد للصدوق: ٢٧٧ ح ٢.
(٢) هداية الفؤاد: ٢٩٢ ـ ٢٩٨.
(٣) يس: ٨١.
(٤) الشفاء ٢: ٤٥، الفصل السادس حركات الكواكب قسم الطبيعيّات.
(٥) الإشارات والتنبيهات ٢: ٣٤.

الشريفة ذلك[١].

وتبعه في ذلك كلّه آخوندنا فيض في تعليقاته على هذا الدعاء[٢] ونسج على منواله، ثمّ زاد عليه أبيات فارسيّة، حيث قال: وقد أنشد بعضهم:

از ملك نه فلك چو گردان است ... فلك آمد تن وملك جان است

عرش وكرسيّ وجرمهاى كرات ... كمتر است از بهائم وحشرات

خنفساء ومگس حمار وقبان ... همه با جان ومهر ومه بى جان

أقول: قول ابن سينا وأمثاله لا حجّة فيه يركن إليها الديّانون في أمثال تلك المطالب، ولا سيّما إذا كان مجرّد دعوى بلا دليل، بل مصادّ لما انعقد عليه إجماع المسلمين كما نقله السيّد وهو السند في ملحقات الدر والغرر، حيث قال: لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب، فانّها مسخّرة مدبرة[٣]. ويدلّ عليه أيضاً كثير من الروايات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «سألته عن ركود الشمس، فقال: إنّ الشمس إذا طلعت جذبها سبعون ألف ملك بعد أن أخذ بكلّ شعاع منها خمسة آلاف من الملائكة من بين جاذب ودافع، حتّى إذا بلغت الجوّ وجازت الكوّ قلّبها ملك النور ظهراً لبطن» الحديث، وهو مذكور في الفقيه[٤].

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن علي بن الحسين عليهما السلام أنّه قال: «إنّ الله وكّل بالفلك ملكاً معه سبعون ألف ملك، فهم يدبّرون الفلك، فإذا أداروه دارت الشمس والقمر والنجوم معه فنزلت في منازلها التي قدّرها الله ليومها وليلتها، فإذا كثرت ذنوب العباد وأحبّ الله أن يستعتبهم بآية من آياته أمر الملك الموكّل أن أزيلوا الفلك عن مجاريه...» الحديث[٥] وطوله.

وفيه وفي أمثاله الكثيرة دلالة واضحة علىٰ أنّ حركة الفلك والكواكب حركة

---

(١) الحديقة الهلاليّة: ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) تعليقات على الصحيفة السجّادية: ٨٠.

(٣) هداية الفؤاد: ٣١٠ عنه.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٥ برقم ٦٧٥.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٣٩ برقم ١٥٠٦.

قسريّة لا إراديّة كما زعمه الفلاسفة وشيعتهم، والىٰ هذا أشار السيّد السند بقوله: فإنّها مسخّرة مدبّرة، ويؤيّده ظاهر قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمسَ والقَمَرَ دَائِبَيْنِ﴾[١].

فإن قلتَ: إسناد الدؤوب وهو الجدّ والتعب إليهما يشعر بكونهما ذوي حياة وادراك.

قلتُ: هذا الإسناد وأمثاله كالنداء والوصف بالطاعة والتردّد في المنازل والتصرّف في الفلك وما شابه ذلك، كما وقع في قوله عليه السلام: «أيّها الخلق المطيع الدائب السريع، المتردّد في منازل التقدير، المتصرّف في فلك التدبير»[٢] إسناد مجازيّ، كما في قوله:

فيا منزلي سلمى سلام عليكما ... ثلاثة اثافي والديار البلاقع

وفي قول آخر:

امتلأ الحوض وقال قطني ... مهلاً رويداً قد ملأت بطني

وفي قول آخر:

وقالت له العينان سمعاً وطاعة ... وصدرتا كالدرّ لمّا تثقّب

وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَللأرْضِ ائتِيَا طَوْعَاً أو كرهاً قَالَتا أتَينَا طَائِعِينَ﴾[٣] وكثيراً ما يقال: جوارحي تشهد بنعمك.

والأظهر أنّ الدؤوب هنا بمعنى الدوام، وبه فسّر «دائبين» في مجمع البيان بقوله: دائبين في صلاح الخلق والنبات ومنا فعهم[٤]، وفي بعض حواشي الكفعمي: الدائب: الدائم والواصب والسرمد واللازم واللابث نظائر.

ومخالفة ما ذكرناه لقوانين الحكمة الفلسفيّة غير مضرّة؛ لأنّها نظريات لم تثبت ببرهان، فالقول بها وهميّ شعريّ لا يعارض ظواهر النصوص الجليّة الشرعيّة.

---

(١) ابراهيم: ٣٣.

(٢) من دعاء الامام زين العابدين عليه السلام عند رؤية الهلال.

(٣) فصّلت: ١١.

(٤) مجمع البيان ٣: ٣١٦.

وتأويل الأملاك بنفوس الأفلاك والكواكب على القول بأنّ لكلّ كوكب نفساً تحرّكه غير جائز؛ لأنّ تأويل الظاهر إنّما يجوز إذا دلّ القاطع على خلافه، وهنا لم يقم دليل على خلافه يفيد الظنّ فضلاً عن القطع واليقين، فالواجب الإعراض عن التأويل فإنّه جارٍ في كثير من المذاهب الباطلة، والتعرّض له إنّما ينشأ من التعصّب والتكلّف المبرّئ عنهما أهل الحقّ.

فظهر أنّ القول بحياة الأفلاك وما اشتملت عليه من الكواكب ممّا تنافيه الشريعة المطهّرة على صادعها وآله السلام، ومنه يلزم نفي القول بالعقول المتشبّهة بها، وما جعلوه واسطة بين الله تعالى وبين العالم الجسماني، فاستمع القول واتّبع الحقّ، ولا تتّبع الهوىٰ فيضلّك عن سبيل الله، والله الموفّق والمعين.

[تلقين الأموات]

في الفقيه بحذف السند «قال أبو جعفر عليه السلام: إنّكم تلقّنون موتاكم لا إله إلّا الله عند الموت، ونحن نلقّن موتانا محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله»[١].

وفي فروع الكافي بإسناده المتّصل[٢] الى أبي جعفر، وحفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام مثله[٣].

والظاهر أنّه ترغيب للمخاطبين وغيرهم أن يلقّنوا موتاهم ـ أي من يحضرونهم[٤] من أهل الولاية عند حضور موتهم، فيكون مجازاً بطريق

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٣١ ـ ١٣٢ ح ٣٤٤.

(٢) والسند في فروع الكافي هكذا: عنه أي: عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر. وحفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام.

والسند على المشهور حسن بابراهيم بن هاشم، وعلى ما تقرّر عندنا صحيح، وذلك أنّ أبا أيّوب الواقع في السند وإن كان مشتركاً بين جماعة إلّا أنّ المراد به في هذا السند منصور بن حازم أبو أيّوب البجلي الكوفي الثقة، بقرينة رواية ابن أبي عمير عنه. هذا حال سنده.

وقيل في معناه: إنّ قوله عليه السلام: «إنّكم» أي: من عندكم من العامّة يكتفون في التلقين بالشهادة بالتوحيد، ونحن نضمّ إليها الشهادة بالرسالة. ولا يخفىٰ بُعده لفظاً ومعنىً؛ إذ العامّة أيضاً يقولون بالشهادة بالرسالة وإن لم يكونوا ينتفعون بها في النشأة الآخرة «منه».

(٣) فروع الكافي ٣: ١٢٢ ح ٢.

(٤) في «خ»: يحضرونه.

المشارفة ـ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ إقرارهم بعد تذكّرهم برسالته يتضمّن إقرارهم بوحدانيّة الله تعالى من غير عكس، بل إقرارهم بالرسالة يستلزم الإقرار والتصديق بجميع ما جاء به مجملاً ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية، فإذا أقرّ المحتضر بذلك ومات عليه مات مؤمناً وآمناً من إبليس وشياطينه أن يأمروه بالكفر ويشكّكوه في دينه. والحاصل أنّه توبيخ وإنكار للاقتصار على مجرّد تلقين لا اله إلّا الله عند ظهور أمارات الموت، وترغيب على تلقين محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله لما ذكرناه.

والواو للحال، وهمزة الاستفهام في «أنتكم» محذوفة، أو هو استفهام في صورة الخبر. والمراد أنّ المحتضر مطلقاً ـ من الخواصّ كان أم من العوام ـ يحتاج الى تلقين الرسالة لئلّا يشكّكه الشيطان وجنوده في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والإمامة، نعوذ بالله منه.

وفي الخبر[1]: أنّه يجيء الشيطان إليه فيجلس عند يساره، فيقول: أُترك هذا الدين وقل آمين حتّى تنجو من هذه الشدّة، وهذا الشيطان يسمّى بالعديلة، وربّما يجيء بصورة أبيه وجدّه وأخيه وأقاربه ويقول: اعدل عن هذا المذهب فإنّي كنت عليه وأنا الآن معذّب، فلا بدّ من التلقين وتذكير الاعتقادات كما ورد في الخبر[2]، وفيه: أنّ أكثر ما يسلب الإيمان في وقت النزع.

ويقال: إنّ أشد حال الميّت حال العطش واحتراق الكبد، ففي ذلك الوقت يجد الشيطان عليه فرصة من نزع الإيمان؛ لأنّه يعطش فيجيء الشيطان عند رأسه مع قدح من ماء الجمد فيحرّك، فيقول المؤمن: اعطني من الماء ولا يدري أنّه شيطان، فيقول: قل لا صانع للعالم حتّى أُعطيك، فإن لم يجبه فيجيء الى موضع قدميه فيحرّك القدح ويقول قل: كذب الرسل حتّى أُعطيك، فمن أدركته الشقاوة يجيب الى ذلك ويخرج من الدنيا كافراً، ومن أدركته السعادة ردّ كلامه

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) راجع: فروع الكافي ٣: ١٢١ باب تلقين الميّت.

ويلتفت أمامه.

كما حكي عن أبي زكريّا الزاهد أنّه لمّا حضرته الوفاة، فأتاه صديقه وهو في سكرات الموت فلقّنه لا اله إلّا الله محمّد رسول الله علي وليّ الله، فأعرض الزاهد وجهه ولم يقل، وقال ثانياً فأعرض عنه، وقال ثالثاً فقال: لا أقول وغشي، فلمّا كان بعد ساعة وجد خفّة ففتح عينه، فقال: هل قلتم لي شيئاً؟ قالوا: عرضنا عليك الشهادة ثلاثاً فأعرضت مرّتين وقلتَ في الثالثة: لا أقول، قال: أتاني إبليس عليه اللعنة ومعه قدح من الماء فوقف على يميني وحرّك القدح وقال لي: ألك حاجة الى الماء ؟ فقلت: بلى، فقال لي: قل آيست من الله، فأعرضت عنه، ثمّ أتاني من قبل رجلي فقال لي كذلك، وفي الثالثة قال: قل لا إله، فقلت: لا أقول: فضرب القدح على الأرض وولّىٰ هارباً، فرددت على إبليس: لا عليكم، فأشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله وأنّ عليّاً وليّ الله.

وعلى هذا جاء في الخبر عن منصور بن عمّار «قال: إذا دنا موت العبد قسّم ماله للوارث، والروح لملك الموت، واللحم للدود، والحسنات للخصوم، ثمّ قال: إن ذهب الوارث بالمال يجوز، وإن ذهب الخصوم بالحسنات يجوز، ويا ليت الشيطان لا يذهب بالإيمان عند الموت فإنّه يكون خروجاً من الدين».

وعلىٰ ما قرّرناه سابقاً فما ورد في الخبر عن سيّد البشر عليه وآله السلام: «إنّ من كان آخر كلامه لا إله إلّا الله دخل الجنّة»[1] مشروط بشروطها، والإقرار به وبالأوصياء من بعده من شروطها، كما ورد في الخبر عن الرضا عليه السلام[2] فإنّ الإيمان الموجب لدخول الجنّة إنّما يتمّ بذلك.

ويشهد له ما رواه أبو سعيد الخدري «قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم جالساً وعنده نفر من أصحابه فيهم علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ قال: من قال:

---

(١) ثواب الأعمال: ٢٣٢، أمالي الصدوق: ٤٣٤.

(٢) وهو قوله عليه السلام: «لا إله إلّا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي، ثم قال: بشروطها وأنا من شروطها» عيون الأخبار ٢: ١٣٥.

لا إله إلّا الله دخل الجنّة، فقال رجلان من أصحابه: فنحن نقول لا إله إلّا الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّما يقبل شهادة أن لا إله إلّا الله من هذا وشيعته الذين أخذ ربّنا ميثاقهم» الحديث[١].

وبذلك يجمع بين الأخبار، حيث ورد في بعضها تلقين لا إله إلّا الله، وفي بعضها مع ذلك محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله، وفي بعضها معه تلقين ولاية الائمّة عليهم السلام واحد بعد واحد على أسمائهم وترتيبهم[٢]، هذا.

وأمّا ما ذكره الفاضل التفرشي في حواشيه على الفقيه من أنّ الظاهر أنّه أمر في صورة الخبر، ولعلّ وجه ذلك أنّ العقل يستقلّ[٣] في التوحيد من غير توقّفه على تعقّل ارتباط الأجسام بعضها الىٰ بعض، فلا يمكن غفلة الخواصّ عنه فلا يقدر الشيطان على إغفالهم عنه، بخلاف إثبات النبوّة فإنّ العلم به وثبوته في نفسه يتوقّف على خلق الأجسام وارتباط بعضها الى بعض، فليس استقلال العقل فيه بتلك المثابة، فينبغي التلقين في تلك الحالة. وأمّا العوام فيمكن إغفالهم عن التوحيد أيضاً في حال السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكير[٤].

ففيه نظر، أمّا أولاً: فلأنّ الخواص إذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناءً على جواز غفلتهم عنها أو قدرة الشيطان على إغفالهم، فالعوام بطريق أولىٰ يحتاجون إليه. وبوجه آخر: إمكان غفلة[٥] العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه أظهر عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقّف على أمر آخر يستلزم إمكان إغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق أولىٰ؛ لأنّ استقلاله فيها ليس بتلك المثابة.

---

(١) بحار الأنوار ٩٣: ٤٠ عن ثواب الأعمال.

(٢) راجع الروايات الواردة في التلقين الى فروع الكافي ٣: ١٢١ ـ ١٢٥.

(٣) في «خ»: مستقل.

(٤) التعليقة السجاديّة حاشية على من لا يحضره الفقيه: مخطوط.

(٥) في «خ»: إغفال.

وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الإمام عليه السلام أمراً في صورة الخبر لكان ينبغي أن يقول: إنّكم تلقّنون موتاكم لا إله إلّا الله ومحمّد رسول الله صلى الله عليه وآله عند الموت بناءً على إمكان غفلتهم عنهما معاً، ونحن نلقّن موتانا محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله من غير حاجة الى تلقين لا إله إلّا الله بناءً على عدم إمكان غفلتهم عنه كما فهمه قدس سره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إثبات النبوّة والعلم بصدق النبيّ صلى الله عليه وآله في دعواه النبوّة إنّما يتوقّف على ظهور المعجزة علىٰ يده وإتيانه بخارق العادة، لا علىٰ خلق الأجسام وارتباط بعضها ببعض، فإنّ نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله قد ثبت بمجرّد إتيانه بالقرآن العزيز الذي أعجز مصاقع الخطباء وأعقم أرحام أعلام البلغاء وأصلاب أعاظم فصحاء العرب العرباء، من دون توقّفه علىٰ خلق الأجسام وارتباط بعضها ببعض.

نعم هذا التوقّف أكثريّ، مثل نبوع الماء من بين أصابعه وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ومكالمات الحيوان العجم وأمثال ذلك، وأمّا العلم بالنبوّة وثبوته في نفسه يتوقّف على ذلك كليّاً فلا.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ هذا الوجه يناقشه ما ورد في خبر آخر: «ما من أحد يحضره الموت إلّا وكّل به إبليس من شياطينه أن يأمره بالكفر ويشكّكه في دينه حتّى تخرج نفسه، فإذا حضرتم موتاكم فلقّنوهم شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله حتّى يموتوا»[1].

وأمّا رابعاً: فلأنّه إن أُريد بموتاهم عليهم السلام عامّة عشيرتهم وأهل قبيلتهم فمن البيّن أنّ كلّ واحد منهم ما كان من الخواصّ الذين لا يقدر الشيطان على إضلالهم وإغفالهم عن التوحيد ليستغني عن تلقينه، بل كان أكثرهم من العوام، بل ربّما لم يكن بعضهم من أهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبّع. وإن أُريد بهم أهل بيتهم عامّاً أو خصوص من ولد منهم فكذلك، فإنّ المراد بالخواص هنا من أخذ دينه بالكتاب والسنّة، وصحّح اعتقاداته بالبراهين القاطعة والأدلّة القامعة بحيث

---

(١) فروع الكافي ٣: ١٢٣ ح ٦.

لا يقدر الشيطان علىٰ تشكيكه في دينه. ومن المعلوم بديهة أنّ كلّ واحد من أهل بيتهم وأولادهم عليهم السلام ما كان بصفة لا يقدر الشيطان على تشكيكه وخاصّةً في حال الاحتضار، كيف وكثير منهم في حال استقامة العقل وثبوت النفس خرجوا عن الدين ونازعوا في أمر الإمامة ؟ فينبغي أن يجعل الإضافتين في الموضعين لأدنىٰ ملابسة، ويراد بموتاهم من يحضرونه عند سكراته من أهل الولاية، سواء كان من الخواصّ أم من العوامّ، منهم أو من غيرهم.

فيكون المراد: إنّا إذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقّنهم الرسالة ليأمنوا من إضلال الشيطان وتشكيكه، وأنتم تخالفونا في ذلك فإذا حضرتموهم تلقّنوهم مجرّد التوحيد من غير تلقين الرسالة، والإقرار بمجرّد التوحيد دون الرسالة لا يفيد إيماناً بل ولا إسلاماً، لا في الدنيا ولا في الآخرة، فيكون الغرض توبيخاً على المخالفة وترك المتابعة، والله أعلم بمقاصد أهل بيت الطهارة والرسالة.

[ما يبقىٰ من الميّت في القبر]

في الفقيه وكذا في الكافي عن عمّار الساباطي عن الصادق عليه السلام أنّه «سئل عن الميّت هل يبلىٰ جسده؟ قال: نعم حتّى لا يبقىٰ له لحم ولا عظم إلّا طينته التي خُلق منها، فإنّها لا تبلىٰ بل تبقىٰ في القبر مستديرة حتّى يُخلق منها كما خُلق أوّل مرّة»(١).

أقول: الظاهر أنّ هذا مخصّص بغير سيّد المرسلين وأوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، لما في الفقيه في حديث طويل «قالوا: وقد رممت يا رسول الله ـ يعنون صرت رميماً ـ فقال: كلّا إنّ الله عزّوجلّ حرّم لحومنا على الأرض أن تطعم منها شيئاً»(٢).

وفيه عن الصادق عليه السلام: «إنّ الله تعالى حرّم عظامنا على الأرض، ولحومنا على الدود أن تطعم منها شيئاً»(٣).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨٠، فروع الكافي ٣: ٢٥١ ح ٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ رقم ٥٨٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم ٥٨١.

وفي الذكرى في مقام ذكر الأخبار الدالّة على تعلّق النفس بالأبدان: ومنها ما روي من الطريقين عنه صلى الله عليه وآله قال: «حياتي خير لكم ومماتي خير لكم، قالوا: يا رسول الله وكيف ذلك؟ قال: وأمّا حياتي فإنّ الله يقول: ﴿ما كَانَ اللهُ لِيُعذِّبَهُم وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾[1] وأمّا مفارقتي إيّاكم فإنّ أعمالكم تعرض عليّ كلّ يوم، فما كان من حسن استزدت الله لكم، وما كان من قبيح أستغفر الله لكم، قالوا: وقد رممت يا رسول الله ...» الحديث كما سبق[2].

وفي الصحاح: بلى يبلي بِلىً بكسر الباء، فإن فتحتها مددت[3]. وفي مجمع البحرين: بلي الثوب يبلي من باب تعب، بِلىً بالكسر والقصر، وبُلاءً بالضمّ والمدّ: خلق فهو بالٍ، وبلي الميّت أفنته الأرض[4]. وهو كناية عن ذهاب بعض جسد الميّت.

وفي نهاية ابن الأثير: طينة الرجل خلقه وأصله[5]. وفي القاموس: الطين بالكسر الخلقة والجبلّة[6]. وفي مجمع البحرين: الطين معروف والطينة الخلقة[7].

وظاهر أنّ الأصل الذي خُلق منه البشر إلّا آدم أبا البشر وزوجته هو النطفة، وأمّا المسيح فخُلق من بخارات خرجت من آدم حين عطس في أوّل ما عطس، وذلك لأنّ جبرئيل عليه السلام كان قد قبضه في كفّه بأمر الله تعالى وحفظه الى أن ألقاه على مريم ونفخه فيها، كذا جاء في بعض الآثار ولكن لم يحضرني الآن ألفاظه. فالمراد بالطينة هنا ما به تتولّد الأجزاء الأصليّة من العظم والعصب والرباط.

فهذا الخبر إشارة الى أنّ الأجزاء الفضليّة والأصليّة تتفرّق وتتلاشى بالموت الحيواني البدني، ويبقى ما به تتكوّن تلك الأجزاء وهو النطفة بحاله ليكون كالمادّة يُخلق منها جسد الميّت كما خلق منها أوّل مرّة: إمّا بضمّ تلك الأجزاء إليها بعد

(١) الأنفال: ٣٣.
(٢) الذكرى: ٧٨.
(٣) صحاح اللغة ٦: ٢٢٨٥.
(٤) مجمع البحرين ١: ٦٢.
(٥) نهاية ابن الأثير ٣: ١٥٣.
(٦) القاموس ٤: ٢٤٥.
(٧) مجمع البحرين ٦: ٢٧٨.

التفتّت والتشتّت، أو بإنشائها منها مرّة أُخرى كما أنشأها منها في المرّة الأُولى، وقد ورد في الخبر: «أنّ الله إذا أراد أن يبعث الخلق مطر السماء على الأرض أربعين صباحاً فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم»[1].

وبعضهم[2] حمل الطينة في هذا الخبر على النفس الناطقة مجازاً؛ لأنّ المدار عليها، ولا اعتبار بالبدن فإنّها تُثاب وتُعاقب، وهو بعيد.

وانّما تبقى مستديرة لكونها في بدو الفطرة حين كونها في الرحم كذلك؛ لأنّ الماء بطبعه يقتضي الكرويّة والاستدارة حيثما كان كما هو المقرّر عندهم، حيث قالوا: إنّ السطح الظاهر من الماء الواقف أينما كان يكون قطعة من سطح كريّ مركزه مركز العالم؛ لأنّه لو كان سطحاً مستوياً لكان جزءاً منه أقرب منه الى المركز وجزءاً منه أبعد فيميل الماء من الموضع الأبعد الى الموضع الأقرب؛ لأنّه سيّال مائل الىٰ مركز العالم بالطبع فينتقل من موضع الىٰ آخر، أي: تتشابه نسبة جميع أجزاء سطحه الظاهر الىٰ مركز العالم فيصير قطعة من سطح كرة مركزها العالم.

وقد يقال: إنّ استدارتها كناية عن انتقالها من حال الى حال من الدوران بمعنى الحركة، يعني: أنّها مأخوذة من دار يدور دوراناً، بمعنى منتقلة من حال الى حال، ومن شأن الى شأن، فما سوى الطينة ينفى وإنّما تبقى الطينة مستديرة مستديمة مستمرّة في جميع مراتب التغيّر دائرة منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حتّى يُخلق منها كما خُلق أوّل مرّة.

والأظهر أنّ المراد بالطينة هنا كما سبق شخص النطفة التي خُلق منها الميّت تبقى في القبر على هيأة الكرة الى أن يعاد في القيامة، ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله القادر، فلا حاجة الىٰ تأويلها بالصورة البرزخيّة الباقية بعد الموت، ولا الى القول بأنّها إنّما لا تبلىٰ لأنّها لا تقبل البلى؛ لأنّه خلاف الأظهر بل هو خلاف الشرع الأنور؛ لابتنائه على القواعد الفلسفيّة.

---

(١) أمالي الصدوق: ١٥٦ ـ ١٥٧. (٢) راجع هداية الفؤاد: ٣٢٧.

وقال بعض الفضلاء: والمراد بالطينة: إمّا التراب الذي يدخل في النطفة كما هو ظاهر الآيات الكثيرة وإن فسّروها بغيرها، مثل قوله تعالى: ﴿مِنْها خَلَقْنَاكُم وَفِيهَا نُعِيدُكُم وَمِنْها نُخرِجُكُم تَارةً أُخْرىٰ﴾[١] وظاهر الأخبار مثل صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «من خلق من تربة دفن فيها»[٢] ورواية الحارث بن المغيرة «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم بعث الله ملكاً فأخذ من التربة التي يُدفن فيها فماثها ـ أي خلطها ـ في النطفة، فلا يـزال قلبه يحنّ إليها حتّى يدفن فيها»[٣] ويمكن أن يكـون المـراد بـها بـعض النـطفة لأنّ بعضها يخرج منه وبسببه يجب غسل الميّت. أو يكون المـراد مـنها النـطفة مع التربة، وبقاؤها مستديرة يمكن أن يكون على الحقيقة وتكون محفوظة حتّى يُبعث منها، أو على المجاز بأنّها دائرة على الحالات ولو في الكيزان والصحاف حتّى يُخلق منها.

وقال آخوندنا المراد في حواشيه على الفقيه: يمكن أن يراد بالطينة ذرّة من الذرّات المسؤولة في الأزل بقوله: ﴿ألست بربّكم﴾ بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها، فيكون بدن كلّ إنسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات، فينميها الله تعالى الى ما شاء من غاية ثمّ يذهب عنها ما زاد عليها، وتبقى مستديرة في القبر الىٰ ما شاء الله، فيزيد فيها تلك الزيادات وقت الاحياء[٤].

وفيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه يستلزم القول بأزليّة الأرواح، وهو مع كونه خلاف ما ذهب إليه الملّيّون من المسلمين وغيرهم إذ لا قديم عندهم في الوجود إلّا الله، والأخبار المتواترة من الطريقين، بل هو من ضروريات الدين، باطل لما تقرّر من أنّها حادثة بحدوث البدن، قال صاحب التجريد: وهي حادثة[٥]، وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم لو كانت أزليّة لزم اجتماع الضدّين أو بطلان مـا ثـبت،

---

(١) طـه: ٥٥.
(٢) فروع الكافي ٣: ٢٠٢ ح ١.
(٣) فروع الكافي ٣: ٢٠٣ ح ٢.
(٤) التعليقة السجّاديّة: مخطوط.
(٥) كشف المراد: ص ١٧٠.

أو ثبوت ما يمتنع.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المسؤول والقابل للخطاب الفاهم له والمطلوب منه الجواب لا شكّ أنّه الروح المجرّدة القائمة بذاتها لا الذرّة المتعلّقة هي بها، وإنّما الاحتياج الى الذرّة في أن تصير آلة في تكلّمها الحقيقي بلسانها المقالي لتتمكّن بذلك على الجواب عن السؤال.

ولا شبهة أنّ الذرّة التي مائة منها زنة شعيرة كما صرح به في القاموس[1] غير صالحة للآليّة الكذائيّة، فتعلّقها بها ممّا لا فائدة له في هذه الآليّة أصلاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ بدن كلّ انسان ـ إلّا ما استثني آنفاً ـ إنّما هو مخلوق من النطفة أو ما يقوم مقامها، أمّا نقلاً فظاهر ﴿وَلَقَد خَلَقْنا الإنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطفَةً فِي قَرارٍ مَكينٍ﴾[2] الآية ﴿فَلْيَنظُر الإنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخرُجُ مِنْ بَينِ الصُلْبِ والتَرائِبِ﴾[3] ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الإنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطفةٍ فَإذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾[4] وأمّا عقلاً فلأنّ المقرّر عندهم أنّ نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءً غذائيّة، ثمّ تجعلها أخلاطاً وتفرز منها بالقوّة المولدة مادّة المني، وتجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة لصيرورتها إنساناً، فتصير بتلك القوّة منيّاً، وتلك القوّة تكون صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصورة المعدنيّة، ثمّ إنّ المنيّ يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الىٰ أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتيّة، فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادّة فتنميها، فتتكامل المادّة بتربيتها إيّاها فتصير تلك الصورة مصدراً لهذه الأفاعيل، وهكذا الى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل تصدر عنها الأفاعيل الحيوانيّة أيضاً، فيتمّ البدن ويتكامل الىٰ أن يصير مستعدّاً لقبول نفس ناطقة تبقى مدبّرة الىٰ حلول الأجل.

---

(١) القاموس ٢: ٣٤.
(٢) المؤمنون: ١٢ ـ ١٣.
(٣) الطارق: ٥ ـ ٧.
(٤) يس: ٧٧.

وأمّا رابعاً: فلأنّه يلزم أن يكون أُصول الأبدان وأجزاؤها الأصليّة أزليّة قديمة، والحادث إنّما هو أجزاؤها الفضليّة التي تزيد وتنقص. وعلى هذا فالوجه في بقائها ظاهر، فإنّ القديم لا يجوز عليه الزوال، ولكن لا يعلم من أيّ طريق حصلت تلك الذرّة الأزليّة في الرحم حتى خلق منها البدن، ثمّ نمي الى هذه الغاية.

وأمّا خامساً: فلأنّه لا يظهر حينئذٍ وجه لبقائها مستديرة؛ لأنّ كون الذرّة ـ وهي صغار المنيّ ـ مستديرة مع أنّه غير معهود ولا معروف ممّا لا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً، إلّا أن يجعل الاستدارة كناية عن انتقالها من حال الى حال مع بقائها بذاتها كما سبق.

وأمّا سادساً: فلأنّ تلك الذرّات المسؤولة في الأزل بعدما جعلت قابلة للخطاب، إن كانت في تلك المدّة المتطاولة الغير المتناهية كاسبة فأين مكسوباتها؟ وإن لم تكن بل كانت مهملة معطّلة لزم التعطيل مع أنّه لا وجه لتعطّلها مع بقائها وبقاء ما تعلّقت هي بها، وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب، فيلزم أن يكون لكلّ إنسان علوم وكمالات أو نقصان وجهالات غير متناهية، وطول العهد لو كان منسيّاً، مع أنّه بعينه جواب التناسخيّة لما كان منسيّاً للجميع وخاصّة ما هو قريب العهد، ولا يجد إنسان من نفسه شيئاً من ذلك.

وأمّا سابعاً: فلأنّ تلك الذرّات لمّا جعلوا عقلاء عارفين التوحيد فاهمين الخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها وجب أن ينكروا الميثاق؛ لأنّ أخذه إنّما يكون حجّة على المأخوذ عليه إذا كان ذاكراً له، وكيف يجوز أن ينسي الجمّ الغفير من العقلاء شيئاً كانوا عرفوه وميّزوه حتّى لا يذكره واحد منهم وإن طال العهد؟

ألا يرىٰ أنّ أهل الآخرة يتذكّرون كثيراً من أحوال الدنيا حتّى يقول أهل الجنّة لأهل النار: ﴿أَن قَد وَجَدْنَا مَا وَعَدَنا رَبُّنا حَقّاً﴾[1] ولو جاز أن ينسوا ذلك لجاز أن يكون الله تعالى قد كلّف[2] الخلق فيما مضى ثمّ أعادهم ليثيبهم أو يعاقبهم

---

(١) الأعراف: ٤٤.

(٢) في «خ»: خلق.

ونسوا ذلك، وذلك يؤدّي الى الجهل، والى صحّة مذهب التناسخيّة، لأنّ من أقوى الدليل في الردّ عليهم أنّ النفس المتعلّقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر لزم أن يتذكّر شيئاً من أحوال ذلك البدن؛ لأنّ محل العلم والتذكّر إنّما هو جوهر النفس الباقي كما كان، واللازم باطل. فلهم أن ينقضوه بقصّة العهد والميثاق، ويقولوا: لا واقعة أعظم من هذه الواقعة، ولا محفل أجمع من هذا المحفل الذي جمع فيه الخلائق أجمعين، ولا يجد إنسان منهم من نفسه تذكّر شيء من هذه الواقعة أصلاً. بل ينكره غاية الإنكار، إلّا أن يقال: امتناع التناسخ إنّما يتمّ بالدليل النقلي لا بالدليل العقلي، والدليل النقلي لا يشمل تلك الصورة، وفيه نظر.

وأمّا ادّعاء الصوفيّة تذكّره وبقاء لذة الخطاب في آذانهم كما أشار إليه صاحب عرائس البيان[1] بعد كلام: ويقال: كاشف قوماً حال الخطاب بجماله، فطرحهم في هيجان حبّه، فاستكتب نجاتهم في كوامن أسرارهم، فاذا سمعوا اليوم سماعاً تجدّد لهم تلك الأحوال والانزعاج الذي يظهر منهم لتذكّر ما سلف لهم من العهد القديم، فهذيان عند أهل الأديان، كدعواهم أنّا نستمع حال الرقص والسماع من حور مقصورات في خيام الجنّة ونجامعهنّ جامع وطي، فاذا صاروا مغشيّاً عليهم وقت السماع والطرب اغتسلوا غسل جنابة بعد أن أفاقوا.

وأمّا ثامناً: فلأنّ تلك الذرّات المسؤولة غير أزليّة، والسؤال لم يكن في الأزل، وإنّما كان: إمّا في عالم الأرواح الصرفة، أو وقت تخمير الطينة قبل خلق آدم منها، أو كان بعد خلق آدم منها حين أخرجهم من صلبه وهم ذرّ يدبّون يميناً وشمالاً، أو كان فيهما جميعاً كما يفهم من الأخبار المذكورة في الكافي[2]. ولعلّه اشتبه عليه عالم الذرّ فظنّ أنّ المراد به الأزل، وليس كذلك، بل المراد به أحد الأخيرين أو كلاهما، فلا تغفل.

---

(١) هو كتاب عرائس البيان في حقائق القرآن للشيخ روزبهان بن أبي النصر البقلي الشيرازي المتوفّى سنة (٦٠٦) وهو تفسير على طريقة أهل التصوّف.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٦ ـ ٨.

ويستفاد من الخبر المذكور أنّ إعادة فواضل المكلّف غير واجبة، وبه تندفع الشبهة المشهورة أنّ المعاد البدني غير ممكن؛ لأنّه لو أكل إنسان إنساناً وصار جزء بدنه: فإمّا أن لا يعاد وهو المطلوب، أو يعاد فيهما معاً وهو محال، أو في أحدهما وحده فلا يكون الآخر بعينه معاداً. وهذا مع إفضائه الى ترجيح من غير مرجّح يستلزم المطلوب وهو عدم إمكان إعادة جميع الأبدان بأعيانها، وذلك لأنّ المعاد إنّما هو الأجزاء الأصليّة الباقية، وهذا الجزء فضل لا يجب إعادته، نعم لو كان من الأجزاء الأصليّة للمأكول أُعيد فيه وإلّا فلا، أو يقال: أجزاء المأكول أصليّة له وفضلية للآكل، فيعاد كلٌّ منهما مع أجزائه الأصليّة، فيرد أصليّة المأكول التي صارت فضليّة الآكل الى المأكول وتبقى فضليّة الآكل معه فلا يمتنع العود.

وعلى تقدير عدم إعادة الأجزاء مطلقاً، أصليّة كانت أو فضليّة، فبقاء الطينة التي يُخلق منها كما خُلق أوّل مرة كافٍ في القول بالمعاد البدني، وإليه يشير قول بعض الأفاضل[١]: الظاهر أنّ أمثال هذه الأخبار وردت لدفع شبه الملاحدة في نفي المعاد الجسماني الوارد في الآيات والأخبار المتواترة التي صار من الدين ضرورة وإنكاره كفراً اتّفاقاً، وشبهتهم: أنّ الميّت إذا صار رميماً أو صار جزءاً لبدن إنسان آخر أو حيوان فلا يمكن بعثه في البدنين، وأنّ الإنسان الفاعل للخير والشرّ في كلّ يوم يتحلّل بدنه والغذاء بدل ما يتحلّل منه حتّى أنّه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة، فكيف يبعث ؟ والجواب: أنّ النطفة والتربة المخلوق منهما لا يبلى ولا يصير جزءاً للحيوان الآخر ويبعث منهما، وهو ممكن أخبر به الصادق عليه السلام عن الله فيجب قبوله، على أنّ الله قادر على أن لا يجعل كلّه جزءاً أو يبعثه مع أجزائه الذاهبة بالتحليل، انتهى.

ثمّ أنت خبير بأنّ هذا الخبر يؤيّد القول بامتناع إعادة المعدوم، فلا تغفل، ونحن قد فصّلنا القول فيه في بعض رسائلنا[٢]. فليطلب من هناك.

---

(١) راجع حول تحقيق أحاديث الطينة الى مرآة العقول للعلّامة المجلسي ٧: ١ ـ ٣١.

(٢) هداية الفؤاد المطبوع في الرسائل الاعتقادية للمؤلّف ٢: ٣٢٨.

[تحقيق في تجرّد النفس وإعادة المعدوم]

قال الفاضل المليّ ملّا محمّد باقر بن محمّد تقي في شرحه على الصحيفة الكاملة: أوّليّته تعالى وآخريّته فسّرتا بوجوه: الأوّل: أن يكون المراد الأسبقيّة بحسب الزمان، وهذا إنّما يتمّ إذا كان الزمان أمراً موهوماً كما ذهب إليه المتكلّمون، أو بحسب الزمان التقديري كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان[١] أي: لو فرضنا وقدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر كان الواجب تعالى أسبق وأقدم؛ إذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم إثبات قديم سوى الواجب وهو خلاف ما ذهب إليه المليّون[٢] من المسلمين وغيرهم، والأخبار المتواترة من طرق العامّة والخاصّة، بل هو من ضروريّات الدين وجاحده كافر. وعلى هذا فالمراد بالآخريّة أنّه الموجود بعد الأشياء بأحد المعنيين، وهذا يدلّ على أنّه تعالى يفني الأشياء جميعاً ثمّ يوجدها كما يدلّ عليه صريح كلام أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطب نهج البلاغة[٣] فلا عبرة بما يقال من امتناع إعادة المعدوم، فإنّ دلائلهم مدخولة ضعيفة لا تعارض النصوص الجليّة الواضحة[٤].

أقول: وفيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا الكلام من ذلك العلّام: إمّا مبنيّ على أنّه لا يقول بتجرّد النفس ومغايرتها للبدن، فمثله عن مثله بعيد، كيف لا وتجرّدها ممّا لا ينبغي أن يشكّ فيه عاقل؛ لكونه ممّا قد قامت عليه البراهين وأشارت اليه الكتب السماويّة وشهدت له الأخبار النبويّة، وقد ذكرنا طرفاً صالحاً منها في هداية الفؤاد[٥]. أو على أنّه يقول بتجرّدها ولكنّه يقول: إنّها تفنى بفناء البدن، وهو أيضاً منه بعيد بل أبعد؛ لأنّ كلّ من قال بتجرّدها ومغايرتها للبدن قال ببقائها

---

(١) مجمع البيان ٥: ٢٣٠.

(٢) وفي المصدر بعد قوله «الواجب»: وحدوث العالم بمعنى انتهاء وجودها من جانب الأزل ممّا لا خلاف فيه عند المليّين ... الخ.

(٣) نهج البلاغة: ٢٧٥ ـ ٢٧٦ برقم: ١٨٦.

(٤) الفرائد الطريفة في شرح الصحيفة: ص ١٠٩ ـ ١١٠ المطبوع بتحقيقنا.

(٥) هداية الفؤاد المطبوع في الرسائل الاعتقاديّة ٢: ٣٥٦.

بعد فنائه، ومع ذلك فهو مخالف لكثير من الآيات والروايات الدالّة على بقائها بعد خرابه ما دامت في عالم البرزخ. أو علىٰ أنّه يقول ببقائها مدّة البرزخ، كما يظهر منه في بعض كتبه حيث قال: حضور النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام عند الموت ممّا قد وردت به الأخبار... الى أن قال: ويمكن أن يكون حضورهم بجسد مثالي لطيف لا يراه غير المحتضر، وستأتي الأخبار في سائر الموتى أنّ أرواحهم في البرزخ متعلّق بأجساد مثاليّة، وأمّا الحيّ من الأئمّة عليهم السلام فلا يبعد تصرّف روحه لقوّته في جسد مثاليّ أيضاً[1]، انتهى. ولكنّه يقول بفنائها عند النفخة الأُولى أو بعدها، وهو أبعد من سابقيه؛ لأنّه مع كونه خرقاً للإجماع المركّب فإنّ من جوّز إعادة المعدوم جوّز فناءها بفنائه، فهو لا يقول ببقائها بعد فنائه، ثمّ بفنائها بعد مدّة من فنائه يخالف كثيراً من الأخبار الدالّة على أنّها إذا فارقت البدن فهي باقية: إمّا منعَّمة أو معذّبة، الى أن يردّها الله تعالى بقدرته الى بدنها، وقد ذكرنا نبذاً من تلك الأخبار مع قول بعض الأخيار في الرسالة[2].

بل يظهر من بعضها ـ وقد سبقت إليه الإشارة ـ أنّ أجساد نبيّنا وأوصيائه صلوات الله على أرواحهم وأجسادهم تبقى الى يوم القيامة من غير أن تصير رميماً ورفاتاً، مع أنّه رحمه الله قد صرّح في كلامه المنقول منه آنفاً أنّ الأرواح في البرزخ تتعلّق بالأجساد المثالية وأسنده الى الأخبار، وقد ورد في غير واحد منها أنّ البرزخ عبارة من القبر حين الموت الى يوم القيامة وهو يوم البعث؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرائِهِمْ بَرزَخٌ الىٰ يَومِ يُبعَثُونَ﴾[3] وبعده بلا خلاف لا موت ولا فناء لشيء من الأرواح، فكيف يسوغ له القول بأنّه تعالى يفني الأشياء جميعاً ثمّ يوجدها ؟

واعلم أنّه رحمه الله قد صرّح في شرحه على الكافي في كتاب العقل بأنّ تجرّد النفس لم يثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها ماديّتها كما بيّناه في مظانّه.

---

(١) بحار الأنوار ٦: ٢٠١.

(٢) أي: رسالة هداية الفؤاد.

(٣) المؤمنون: ١٠٠.

وقد قال قبيل ذلك بأنّه لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى[١]. وهو منه غريب؛ لأنّه لمّا قال ببقائها بعد فناء البدن وتعلّقها في عالم البرزخ بأجساد مثاليّة فلا بدّ له من القول بتجرّدها، ولذا قال الشهيد في الذكرى: دلّ القرآن العزيز على بقاء النفس بعد الموت وتعلّقها بأبدان مثاليّة بناءً على تجرّدها[٢].

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه يذهب الى أنّها جسم منفصل عن البدن خارج عنه مجاور له، لا تفنىٰ بفنائه، فيتعلّق بعد مفارقته عنه ببدن مثله مدّة البرزخ، وهو شبيه بما قال به أكثر النصارىٰ من أنّ الروح جسم روحاني سماوي، وإليه ذهبت طائفة من المسلمين، ولكنّه باطل لما تقرّر في مقرّه.

وقال في كتاب البحار بعد كلام: لا يخفى عليك أنّه لم يقم دليل عقليّ على التجرّد ولا على المادّيّة، وظواهر الآيات والأخبار تدلّ على تجسّم الروح والنفس وإن كان بعضها قابلاً للتأويل، وما استدلّوا به على التجرّد لا يدلّ دلالة صريحة عليه وإن كان في بعضها إيماء إليه، فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرّد إفراط وتحكّم، كيف وقد قال به جماعة من علماء الإماميّة ونحاريرهم؟ وجزمُ القائلين بالتجرّد أيضاً بمحض شبهات ضعيفة مع أنّ ظواهر الآيات والأخبار تنفيه أيضاً جرأة وتفريط، فالأمر مردّد بين أن يكون جسماً لطيفاً نورانيّاً ملكوتيّاً داخلاً في البدن تقبضه الملائكة عند الموت وتبقى معذّباً أو منعّماً بنفسه أو بجسد مثاليّ يتعلّق به كما مرّ في الأخبار أو يلهى عنه الى أن ينفخ في الصور كما في المستضعفين، أو يكون مجرّداً يتعلّق بعد قطع تعلّقه عن جسده الأصلي بجسد مثاليّ، ويكون قبض الروح وبلوغها الحلقوم وأمثال ذلك تجوّزا عن قطع تعلّقها، أو أُجري عليها أحكام ما تعلّقت أوّلاً به وهو الروح الحيوانيّ البخاريّ مجازاً[٣].

أقول: ويظهر منه أنّه مردّد بين تجرّده ومادّيّته، ولكنّه يقول على التقديرين

---

(١) مرآة العقول ١: ٢٧. (٢) الذكرى: ص ٧٧.

(٣) بحار الأنوار ٦١: ١٠٤ ـ ١٠٥.

ببقائه مدّة البرزخ: إمّا بنفسه، أو بجسد مثاليّ يتعلّق بـه: إمّـا مـنعّماً، أو مـعذّباً، أو ملهوّاً عنه الى يوم نفخ الصور لقيام القيامة، وقد عرفت أنـّه لا موت ولا فناء بعده لشيء من الأرواح، فكيف يسوغ له القول هنا بأنـّه تعالى يفني الأشياء جميعاً ثمّ يوجدها؟ ثمّ انّه‌ تِيُّ قد رجع عن قوله بمادّيّتها وصرّح بتجرّدها وبـقائها فـي اعتقاداته، وهو الحقّ.

وأمـّا ثانياً: فلأنّ القول بالزمان الموهوم ـ مع أنـّه واهي لا محصلّ له ولا دليل عليه ـ باطل عند محصّلي المتكلّمين، ومخالف لظاهر الشرع المبين على ما يشعر به بعض الأخبار كما صرّح به بعض الأخيار، وقد ذكرنا نبذاً منها في رسالتنا[١] المعمولة لتحقيق القول بالحدوث الدهري، ومنها الخطبة المستدلّ بها، فإنّ الزمان الموهوم لو كان شيئاً في نفس الأمر لتكون الأوّليّة والآخريّة بحسبه لكـان قـبل ابتداء العالم، وكذلك بعد فنائه زمان، وقوله‌ عليه السلام في تلك الخـطبة: «وإنّـه يـعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات، وزالت السنون والساعات، فلا شيء الّا الله»[٢] ينفيه، وإن لم يكن شيئاً في نفس الأمر فهو مجرّد اسم من دون تحقّق المسمّى، فكيف تكـون الأوّليّـة والآخـريّة بحسبه؟ ثمّ كيف يكون له تحقّق وليس له منشأ انتزاع موجود في الخارج؟ إذ هو غير قارّ، لا يمكن انتزاعه إلّا ممّا يختلف نسبته الى الاُمور الخارجة وقبل حدوث العالم وبعد فنائه، على هذا الفرض ليس موجود سوى ذات الله تعالى، وقد فصّلنا القول فيه بما لا مزيد عليه في الرسالة المذكورة فليطلب من هناك.

وأمـّا ثالثاً: فلأنـّه لمّا فرض أنّ المراد بالأوّليّة الأسبقيّة بحسب الزمان فحينئذٍ لا معنى لقوله: إذ لو قيل بزمان موجود قديم... إلى آخره، لدلالته على أنّ الزمان لو كان موجوداً قديماً لتمّ القول بالأسبقيّة الزمانيّة، إلّا أنـّه يلزم منه إثبات قديمٍ

---

(١) وهي رسالة ابطال الزمان الموهوم المطبوعة في آثار حكماء ايران.

(٢) نهج البلاغة: ٢٧٦ برقم الخطبة: ١٨٦.

سوى الله تعالى، وليس كذلك؛ إذ للزمان وراسمه وما هو موضوع لذلك الراسم وغيرها على هذا الفرض معيّة أزليّة مع الواجب، وإلّا لزم حدوث الزمان، والمقدّر خلافه. نعم لو كان المراد بالأسبقيّة الأسبقيّة الذاتيّة لكان له وجه، وليس فليس، فكان الواجب أن يقول: إذ لو قيل بزمان موجود قديم لا يتصوّر الأسبقيّة بحسب الزمان، مع أنّه يلزم منه إثبات قديمٍ سوى الواجب.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الخطبة لمّا كانت بظاهرها معارضة بأخبار كثيرة صريحة في بقاء النفس أبداً، وكذلك الجنّة والنار وأهاليهما، من غير أن يطرأ عليها العدم كما بيّناها في الهداية[1] ومعمول بها عند علمائنا كالصدوق والشهيد وغيرهما حيث اعتقدوا بقاء النفس دائماً، وذكروا لإثباته تلك الاخبار، وجب تأويلها الى ما يوافقها؛ إذ الجمع مهما أمكن أولى من اطراح بعضها رأساً، وخاصّة إذا كان ذلك البعض ممّا تلقّاه بالقبول جمٌّ غفير من الفحول وجمعٌ كثير من ذوي الأحلام والعقول، فالأمر ان بُني على التقليد فتقليدهم أولى؛ لقرب عهدهم وصفاء ذهنهم وغاية تتبّعهم في الأخبار وتصفّحهم في الآثار وكمال تصلّبهم في الدين، أُولئك آبائي فجئني بمثلهم، وإن بُني على ما هو مقتضى الأدلّة والتحقيق فالتحقيق يقتضي ترجيح تلك الاخبار أو تأويل تلك الخطبة وأمثالها الى ما يطابقها، وإلّا فابقائها على ظاهرها واطراح غيرها مع أنّه أكثر وأقوى ليس بأولى من العكس، كيف وتلك الأخبار مؤيّدة بأدلّة عقليّة قطعيّة دالّة على امتناع إعادة المعدوم حتّى كاد أن يكون بديهياً؛ ولذا قال كثيرٌ، منهم: ابن سينا في التعليقات وغيره: إنّ تلك الأدلّة تنبيهات على المطلب، وإلّا فأصله بديهيّ، وإنكاره يوجب رفع الاعتماد عن حكم العقل رأساً.

قال المحقّق الدواني في القديمة بعد نقل كلامه: ولمّا كان الشيخ يدّعي بداهة المدّعى لم يبال بذكر بعض المقدّمات التنبيهيّة في صورة المنع.

---

(١) الرسائل الاعتقاديّة ٢: ٣٦١.

وقال ملّا ميرزاجان بعد ذكر بعض التنبيهات: فعلم أنّ امتناع إعادة المعدوم مركوز في جميع الطبائع، وقد ذكر صاحب التجريد والفاضل الحلّي آية الله العلّامة وغيرهما أدلّة عديدة على امتناعها.

وبالجملة أخبار أبديّة النفوس مع كونها مؤيّدة بتلك الأدلّة غير قابلة للتأويل لكونها خاصّة بالباب هادية الى الصواب، بخلاف النادرة الدالّة: إمّا بعمومها أو باطلاقها على خلافها، فوجب: إمّا التخصيص أو التقييد؛ إذ الشيء إذا ورد في كلامهم مطلقاً تارة ومقيّداً أُخرى يحمل مطلقه على المقيّد، وفناء العالم في هذه الخطبة ورد مطلقاً وقد ورد مقيّداً في بعض الأخبار بعالم الأجسام، فوجب حمله عليه وإجراء حكمه عليه؛ إذ الأخبار المجملة تحكم عليها الأخبار المفصّلة كما هو المرويّ عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وقد ذكرنا طريق تخصيصها بها في هداية الفؤاد[1] فليطلب من هناك، وبالله التوفيق.

[تحقيق حول الفقرات الواردة في الأدعية في اخبار أهل النار بالشهادتين]

قال عليه السلام في دعاءٍ كان له مشهور: «ولئن أمرت بي الى النار لأُخبرنّ أهلها أنّي كنت أقول لا اله الّا الله محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله».

أقول: لعلّ فائدة هذه الاخبار أنّهم إذا أُخبروا بأنّه كان موحّداً مؤمناً مقرّاً بالتوحيد والرسالة ومعه يكون معذّباً معهم في النار صاروا مسرورين بعذابه، بل شامتين بأنّ إيمانه بالله ورسوله لم يدفع عنه العذاب، فكان هو والكفر شرعاً سواء، بل الكفر أعظم منه وأكثر جدوى، حيث إنّ المؤمن مع مشقّته وكدّه وجدّه وجهده في دار التكليف بالتكاليف الشاقّة ليس له بها عليهم فضل حيث اشتركوا في العذاب جميعاً، والله أجلّ وأكرم من أن يرضى بسرور أعدائه وحزن أوليائه ولا سيّما في الجحيم والنعيم؛ لما ثبت في أُصول العدليّة من وجوب خلوص الثواب

(١) المطبوع في الرسـال الاعتقاديّة ٢: ٣٦٢.

والعقاب من الشوائب، فوجب على الله تعالى أن يعفو عنه ويتجاوز عن جـرمه وجريرته ولا يأمر به الى النار.

ويدلّ على تلك الجملة قول سيّد العابدين وفخر الساجدين في دعـاء أبـي حمزة الثمالي: «ولئن أدخلتني النار لأخبرنّ أهل النـار بـحبّي إيّـاك... وسـاق الكلام عليه السلام الىٰ أن قال: إلهي إن أدخلتني النـار فـفي ذلك سـرور عـدوّك، وإن أدخلتني الجنّة ففي ذلك سرور نبيّك، وأنا والله أعلم أنّ سرور نبيّك أحبّ إليك من سرور عدوّك...» الدعاء.

وفيهما إيماء الىٰ أنّ المؤمن المستقرّ الإيمان لا يؤمر به الى النار الكبرىٰ، وهو المصرّح به في قول الصادق عليه السلام: «والله لا يموت عبد يحبّ الله ورسوله والائمّة فتمسّه النار»[1].

وعليه فلا بدّ: إمّا من حمل المحبّة على المحبّة الصادقة الكافّة عن ارتكاب ما يوجب النار، أو من تخصيص الآيات والروايات الدالّة عـلى عـذاب صـاحب الكبيرة بالعذاب البرزخيّ كما يصرّح به رواية عمرو بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: إنّي سمعتك وأنت تقول: كلّ شيعتنا في الجنّة على ما كان فيهم، قال: صدّقتك كلّهم والله في الجنّة، قال: قلت: جعلت فداك إنّ الذنوب كثيرة كبائر، فقال: وأمّا في القيامة فكلّكم في الجنّة بشفاعة النبيّ المطاع أو وصيّ النبيّ، ولكنّي أتخوّف عليكم في البرزخ، قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته الى يوم القيامة»[2].

ولكن ما في مجمع البيان عن العياشي بإسناده عن محمّد بن النعمان الأحول عن حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إنّ الكفّار والمشركين يعيّرون أهل التوحيد في النار ويقولون: ما نرى توحيدكم أغنى عنكم شيئاً، وما نحن وأنتم إلّا سواء، قال: فيأنف لهم الربّ تعالى فيقول للملائكة: اشفعوا فيشفعون لمن شاء الله، ثمّ يقول للنبيّين: اشفعوا فيشفعون لمن شاء الله، ويقول الله: أنا أرحـم الراحـمين

---

(١) بحار الأنوار ٦٨: ١١٥ ح ٣٥.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٢، بحار الأنوار ٦: ٢٦٧ ح ١١٦.

أُخرجوا برحمتي، فيخرجون كما يخرج الفراش، قال: ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: مدّت العمد وأُوصدت عليهم وكان والله الخلود[١]. يخدشه ولا يذهب عليك أنّ هذا الحديث وإن كان يصدّق ما قلناه أوّلاً ولكنّه بظاهره يفيد أنّ أحداً من أهل التوحيد مع اختلاف مذاهبهم لا يبقى مخلّداً في النار، ولعلمائنا فيه خلاف، كما فصّله الفاضل العلّامة في شرحه على التجريد في بحث الإمامة[٢] فهو مؤيّد بقول من يقول بنجاتهم من النار، ولكن ليس بصريح في دخولهم الجنّة؛ لاحتمال أن يكونوا يخرجون منها ولا يدخلون الجنّة كما ذهب إليه جماعة من أصحابنا، وقد سبق في أوائل الكتاب، فتدبّر.

وأمّا الاحتمالات الأُخر ـ كأن يكون المراد بأهلها الملائكة الموكّلين بها، يعني: أنّهم إذا سألوه عن سبب عذابه فيقول في جوابهم: إنّه كان مؤمناً ولكن خالف الله في أوامره ونواهيه فصار معذّباً فيشفعون له تعظيماً لإيمانه، أو يكون الغرض من الأخبار دفع توهّم أنّه كان شريكاً مع المعذّبين وهم أهل النار في سبب العذاب وهو الكفر، فإنّهم إذا سألوه عن سببه فإنّه لا محالة يقول في جوابهم: إنّه كان مؤمناً، وإذا أجابهم بذلك فإنّ الله يتجاوز عن سيّئاته تفضّلاً ولا يرضىٰ بأن يكون في النار ـ فخلاف الظاهر، بل بعيدة جدّاً وإن قال بها جمال الملّة والدين الخوانساري رحمه الله في ترجمة مفتاح الفلاح[٣].

أمّا أوّلاً: فلما ظهر ممّا قرّرناه ونقلناه أنّ المراد بأهل النار الأُمّة المعذّبون بها أو إبليس وشياطينه الآمرون بما يوجبها، لا الملائكة الموكّلون بها فإنّهم أولياء الله لا أعداؤه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الظاهر المتبادر من كلامي الإمامين الهمامين عليهما السلام أنّ هذا الإخبار ابتدائيّ يجعل وسيلة للنجاة من النار وعذابها من دون سابقة سؤال.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه لا يظهر ممّا أفاده رحمه الله ما يكون سبباً لوجوب تجاوزه تعالى

---

(١) بحار الأنوار ٨: ٢٧٩. (٢) كشف المراد: ٣٩٨.
(٣) ترجمة مفتاح الفلاح للمحقق الخوانساري: مخطوط.

عن سيّئاته بمجرّد هذه الأخبار، وهو الظاهر من كلامه عليه السلام، بخلاف ما قرّرناه ونقلناه من سرور أعداء الله في النار الموجب لعدم خلوص عقابهم، المنافي لما ذهب الإماميّة من وجوب خلوصه؛ لأنّه أُدخل في باب الزجر فتقتضي الحكمة البالغة أن لا يؤمر به الى النار، ولذا أتيا بكلمة «إن» دون «إذا» مؤكّدين بلام الموطّأة للقسم، وأدخلا اللام في الجزاء المستعملة في جواب «لو» إيماءً لطيفاً الى أنّ هذا أمر فرضيّ لا أمر واقعيّ بتحقّق وقوعه من الحكيم تعالى شأنه العزيز. وفيه مع ما مرّ من الإشعار بحسن الظنّ بالله ما لا يخفى.

وعلى أيّ احتمال من الاحتمالات السابقة فليس الغرض إظهار الشكاية والتظلّم أو الإخبار بأنّ الايمان ممّا لا فائدة له كما يتوهّم، بل المراد ـ كما مرّ إليه الايماء ـ إظهار أنّ كلّ من قال بالكلمتين الطيّبتين عاقداً بهما قلبه ثمّ مات عليه دخل الجنّة ونجا من النار وإن كان القائل بهما عاصياً مخالفاً لأمر الله ونهيه، ولكن بشروط، ومحبّة الأئمّة من شروطه كما هو صريح الأخبار وقد مرّ بعضها.

والحاصل: أنّ من قال محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ استقام عليه وصدّقه في جميع ما أخبر به عن الله، ومنه محبّة ذوي القربىٰ واتّباع علي عليه السلام واعتقاد عصمته وإمامته بلا فصل حيث جعله من كمال الدين دخل الجنّة ونجا من النار، فلا يرد أنّ مجرّد الإقرار بالشهادتين كيف يوجب النجاة منها؟ وأغلب أصحابنا ذاهبون الى أنّ مخالفينا مع قولهم بهما مخلّدون في النار؛ لعدم استحقاقهم الجنّه بإنكارهم ما علم بالضرورة من الدين، وهو النصّ الجليّ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ومن بعدهم واحداً بعد واحد، وهو الظاهر من الأخبار الواردة في الطريقين، ومنها الخبر المستفيض بين الفريقين: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»[1] نعوذ بالله منها.

[عظم ثواب كلمة التهليل]

في كتاب التوحيد للصدوق بإسناده المتّصل الى ابن عبّاس عن النبيّ صلى الله عليه وآله

---

(١) راجع: كمال الدين للصدوق: ٤١٣ و ٦٦٨.

أنّه قال: «ما من الكلام كلمة أحبّ الى الله عزّوجلّ من قول لا اله الّا الله، وما من عبد يقول: لا اله إلّا الله يمدّ بها صوته فيفرغ إلّا تناثرت ذنوبه تحت قدميه كما يتناثر ورق الشجر تحتها»[١].

أقول: إنّما صارت هذه الكلمة الطيّبة أحبّ الكلمات الى الله عزّوجلّ لأنّها أعلى كلمة وأشرف لفظة نطق بها في التوحيد، دالّة على وجوده تعالى مفهوماً وعلى وحدته منطوقاً، وعلى استجماعه لجميع صفات الكمال وتنزّهه عن جميع النقائص والزوال، وليس في الأذكار ما يدلّ على ذلك دونها لأنّها: إمّا تمجيد أو تنزيه، بخلاف هذه الكلمة فإنّها جامعة بينهما منطبقة على جميع مراتب التوحيد.
أو يقال: لمّا كان الشريك وهو من يمنع صاحبه أن يتصرّف فيما اشتركا فيه على ما يريد وهو ينافي السلطنة والملك أبغض الأشياء إليه تعالى، ولذا لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، كان أحبّ الأشياء إليه نقيضه وهو التوحيد المدلول عليه بلا اله إلّا الله، فكانت أحبّ الكلمات إليه تعالى.

وبما قرّرنا ظهر وجه ما في خبر آخر نبوي: «ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا اله إلّا الله»[٢] وما في آخر باقري: «ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا اله إلّا الله»[٣] وما في آخر صادقي: «قول لا اله إلّا الله ثمن الجنّة»[٤] ونظائرها في الأخبار كثيرة، هذا.

وأمّا انطباقها على توحيد الأفعال، وهو أن يعتقد الموحّد أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله وإليه يذهب الحكماء الموحّدون أيضاً لأنّهم يجعلون ما عداه تعالى بمنزلة الشرائط والآلات، فلأنّ علّة الوجود كما صرّح به بهمنيار في التحصيل لا تصلح أن تكون إلّا ما هو بريء من كلّ وجه من معنىً ما بالقوّة، وهذا صفة الأوّل تعالى؛ إذ لو كان مفيداً لوجود ما فيه معنى ما بالقوّة عقلاً كان أو جسماً كان للعدم شركة في إفادة الوجود، وكان لما بالقوّة شركة في إخراج الشيء من القوّة الى

---

(١) التوحيد: ٢١ ـ ٢٢ ح ١٤.
(٢) التوحيد: ١٨ ح ١.
(٣) التوحيد: ١٩ ح ٣.
(٤) التوحيد: ٢١ ح ١٣.

الفعل، وإليه يشير صاحب التجريد بقوله: والواسطة ـ أي: في إيجاد العالم الجسماني ـ غير معقولة[١] فإنّ العقل الصريح يحكم بأن ليس في منية الممكن إيجاد الجواهر والأعراض المفارقة لذات الموجود، وهذا لا ينافي دعواهم الضرورة في استناد أفعالنا إلينا، فتدبّر.

وأمّا توحيد الصفات، فهو أن يرى الموحّد كلّ قدرة مستغرقة في قدرته الكاملة، وكلّ علم مضمحلاً في جنب علمه الشامل... وهكذا، وبالجملة: أن يرى كلّ كمال لمعة من عكس كماله تعالى، وهذه المرتبة أعلى من الأُولى ومستلزمة لها. وثالث المراتب مرتبة توحيد الذات، وهناك تنمحلّ الإشارة وتنطمس العبارة.

ثمّ لمّا كان مبدأ الكمالات وجوب الوجود كما أنّ منشأ النقائص إمكان الوجود فالمعبود بالحقّ هو الذي يثبت له وجوب الوجود وانتفى عنه الإمكان، فمعنى «لا اله إلّا الله»: لا واجب الوجود إلّا الله، فإنّه واجب الوجود، فحينئذٍ يصحّ تقدير الممكن والموجود في خبر «لا»، أمّا الأول: فلأنّ مفهومه أن الله يمكن أن يكون واجب الوجود، فيندفع فساده وهو أنّ اللازم إمكان وجوده تعالى لا ثبوت وجوده، فلا يتمّ التوحيد بأنّ ما يمكن أن يكون واجب الوجود فهو واجب الوجود؛ إذ لو لم يكن هو يكون: إمّا ممتنع الوجود أو ممكنه، وعلى التقديرين لا يكون واجب الوجود وإلّا لزم جواز الانقلاب. وأمّا الثاني: فلأنّ فساده وهو أن اللازم نفي وجود الشريك لا نفي إمكانه مندفعٌ بأنّ نفي وجوب الوجود عمّا سواه يستلزم نفي إمكان وجوب الوجود عنه أيضاً، وإلّا لثبت له نقيضه وهو إمكان وجوب الوجود، فيثبت له وجوب الوجود.

واعلم أنّ أصل هذا التشكيك من إمام المشكّكين، وأجاب عنه الحنفيّة بناءً على قاعدتهم في الاستثناء بأنّ دلالة كلمة الشهادة على وجوده تعالى بحسب العرف وطريق الاشارة؛ لأنّه لمّا ذكر الإله ثمّ استثنى الله منه ثمّ حكم على الباقي بالنفي كان ذلك إشارة الىٰ أنّ الحكم في الاستثناء خلاف حكم الصدر، وإلّا لما

---

(١) التجريد: ١٩١.

خرج منه، هذا.

وليعلم أنّ ترتّب الثواب على قول لا إله إلّا الله له شروط:

منها: أن يكون قلبه مواطئاً لسانه، ولذا ورد في خبر آخر نبوي: «أنّ لا اله إلّا الله كلمة عظيمة كريمة على الله عزّوجلّ، من قالها مخلصاً استوجب الجنّة، ومن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه وكان مصيره الى النار»[١] فمن آمن بالله واليوم الآخر وبما جاء به الرسل ثمّ قال: لا اله إلّا الله، ترتّب عليه ثوابه، فالمطلق مقيّد، والعامّ مخصّص، وهذا ممّا انعقد عليه إجماع الأُمّة، وقد دلّ عليه الكتاب والسنّة ﴿ومَنْ أَرادَ الآخِرَةَ وسَعَى لَها سَعيَهَا وَهُوَ مُؤمِنٌ فَأُولئِكَ كَانَ سَعيُهُم مَشكُوراً﴾[٢] وفي صحيح البخاري عن وهب بن منبّه: قيل له: أليس لا إله الّا مفتاح الجنّة؟ قال: بلى، ولكن ليس مفتاح إلّا وله أسنان، فإن جئت بمفتاح له أسنان فتح لك وإلّا لم يفتح لك[٣].

ومنها: الولاية لأهل الولاية كما يدلّ عليه قول الرضا عليه السلام بعد أن روى عن جدّه عن جبرئيل عن الله عزوجل: «لا إله إلّا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي، بشروطها وأنا من شروطها»[٤].

وقال أبو سعيد الخدري: كان رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم جالساً وعنده نفر من أصحابه فيهم علي بن أبي طالب عليه السلام إذ قال: «من قال لا اله إلّا الله دخل الجنّة، فقال رجلان من أصحابه: فنحن نقول: لا اله إلّا الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّما يقبل شهادة أن لا اله إلّا الله من هذا وشيعته الذين أخذ ربّنا ميثاقهم» الحديث[٥].

وفي الكافي عن أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام «قال: يا أبان إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث: من شهد أن لا اله إلّا الله مخلصاً وجبت له الجنّة، قال: قلت: إنّه يأتيني من كلّ صنف من الأصناف أفأروي لهم هذا الحديث؟ قال: نعم يا

---

(١) التوحيد للصدوق: ٢٣ ح ١٨. (٢) الاسراء: ١٩.

(٣) صحيح البخاري ٢: ٦٩ باب الجنائز. (٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٣٥.

(٥) بحار الانوار ٩٣: ٤٠ عن ثواب الأعمال.

أبان، إنّه إذا كان يوم القيامة وجمع الله الأوّلين والآخرين فيسلب لا الـه إلّا الله منهم إلّا من كان على هذا الأمر»[١].

ومنها ومن نظائرها يظهر أنّ من لم يكن موالياً لمولانا أمير المؤمنين ومـن بعده من الأئمّة عليهم السلام تُسلب منه ثمرة لا اله إلّا الله، ويكون توحيده وتهليله فـي الدنيا مجرّد تحريك لسان لا ينتفع به في الآخرة، فـلا إشكـال ولا مـنافاة بـين الأخبار الدالّة على أنّ «من قال: لا اله إلّا الله فله الجنّة، أو دخل الجنّة» وأمثال هذه العبارات دالّة على عدم دخول مخالفينا الجـنّة وإن بـالغوا واجـتهدوا فـي العبادات بين الركن والمقام حتى صاروا كالشنّ البالي، فإنّهم ليسـوا مـن أهـل التوحيد المنتفعين بتوحيدهم في الآخرة لما فاتهم من الولاية الشديدة الحـاجة إليها في تحقّق الإيمان الموجب لاستحقاق الثواب ودخول الجنّة، فالمطلق مـن هذا الوجه أيضاً مقيّد.

ومنها: أن يكون الموحّد تاركاً للدنيا زاهداً عنها، فعن حذيفة عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «لا يزال لا اله إلّا الله تردّ غضب الربّ جلّ جلاله عن العباد ما كانوا لا يبالون ما انتقص من دنياهم إذا سلم دينهم، فاذا كانوا لا يبالون ما انتقص من دينهم إذا سلمت دنياهم ثمّ قالوها رُدَّت عليهم وقيل: كذبتم ولستم بها صادقين»[٢] وهـذا بعينه حال أبناء زماننا أجمعين، إلّا من عصمه الله وهم أقلّ الأقلّين.

ومنها: الموافاة على التوحيد كما تدلّ عليه رواية أبي ذرّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «ما من عبد قال: لا اله إلّا الله، ثمّ مات على ذلك إلّا دخل الجنّة»[٣].

وبالجملة: المراد بالموحّد ـ الذي لا يعذّب بالنار إذا كان محسناً بأن يكون توحيده يحجزه عمّا حرّمه الله وهو علامة إخلاصه؛ لأنّـه إذا تيقّن بأنّ الله ليس له شريك أن يمنعه عن عذابه حصل له الخوف على تقدير المخالفة فيترك المعاصي

(١) أُصول الكافي ١: ٥٢٠ ـ ٥٢١ ح ١.
(٢) بحار الأنوار ٩٣: ١٩٧ ـ ١٩٨ ح ٢٣ عن ثواب الأعمال.
(٣) بحار الأنوار ٩٣: ١٩٩.

بحذافيرها، أو يدخل الجنّة ولو بعد تعذيب برزخيّ إذا كان مسيئاً ـ هو من كـان موالياً ثمّ مات على ذلك، وإلّا فتسلب عنه فوائد لا اله إلّا الله. فالأخبار المطلقة الواردة في هذا الباب المذكورة في كتاب التوحيد وغيره كقوله صلى الله عليه وآله: «من مات ولم يشرك بالله شيئاً أحسن أو أساء دخل الجنّة»[1] وقول الصادق عليه السلام: «إنّ الله حرّم أجساد الموحّدين على النار»[2] وأمثال ذلك مقيّدة بما ذكرنا مـن القـيود والشروط، فلا إشكال ولا تدافع، هذا.

وأمّا قوله عليه السلام: «يمدّ بها صوته» فظاهره يدلّ على صحّة مذهب من قال بأنّ تطويل المدّة في «لا اله إلّا الله» مندوب إليه مستحسن؛ لأنّ المكلّف في زمـان التحديد يستحضر في ذهنه جميع ما سوى الله من الأضداد والأنداد وينفيهما، ثمّ يعقّب ذلك بقوله: «إلّا الله» فيكون أقرب الى الكمال والإخلاص.

ومن الناس من قال بأولويّة ترك التمديد، مستدلاً بأنّه ربّما مات في زمان التلفّظ بـ«لا» قبل الانتقال الىٰ «إلّا».

أقول: وهذا القول مع أنّه مخالف لقواعد التجويد ومناقض لصريح الروايـة مدفوع دليله بأنّ من مات في زمن التلفّظ بـ«لا» قبل الوصول الى «الّا» لا شكّ أنّه مات مؤمناً موقناً بالتوحيد؛ لأنّه عقد بهذه قلبه ثمّ أراد أن يـخبر بـما فـي ضميره فيكون ذلك دليلاً عليه فلم يجد من المهلة ما يأتي به المعقودة فلم يـلزم كفره، خاصّة إذا كان المتلفّظ بها مؤمناً موقناً بمدلولها، وإنّما يلزم كفره أو عـدم انتقاله منه الى الإيمان أن لو وجد من الفرصة ما أمكنه فيه أن يقول لا اله إلّا الله ثمّ أهمل ولم يقل ومات.

وأمّا ما فصّله الفخر الرازي واستحسنه الصدر الشيرازي وأثـنىٰ عـليه فـي رسالته المعمولة لتفسير آية الكرسي[3] من أن المتلفّظ بهذه الكلمة إن كان يتلفّظ

---

(١) التوحيد: ١٩ ح ٥. (٢) التوحيد: ٢٠ ح ٧.

(٣) لم أعثر على خصوص ما ذكره عنهما، راجع: التفسير الكبير للفخر الرازي ٤: ١٧٤ و٧: ٣، وتفسير القرآن الكريم آية الكرسي للصدر الشيرازي ٤: ٦٠.

لينتقل بها من الكفر الى الايمان فترك التمديد أولىٰ حتّى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان بأسرع أوان، وإن كان مؤمناً وإنّما يذكرها للتجديد فالتمديد أولىٰ ليحصل في زمانه صورة الأضداد في الخاطر وينفيها ثمّ يعقّبها بقوله: «إلّا الله» فيكون الإقرار بالإلهية أصفىٰ وأكمل، فهو مع كونه غير دافع لما مرّ من أولويّة ترك التمديد فما ذكره من أولويّته معارض به، وإنّما يدفعه ما ذكرناه مخالف لمذهبه، فإنّ الانتقال من الكفر الى الايمان علىٰ مذهبه قد حصل بمجرّد التصديق القلبي ـ كما هو مذهب الأشاعرة وهو منهم ـ وإنّما جعل اللسان على الجنان دليلاً، فهو علىٰ مذهبه كاشف عن إيمانه السابق على زمن التلفّظ بهذه الكلمة لا مصحّح له ومتمّم.

نعم ما ذكره يصحّ على مذهب من قال: إنّ التصديق وحده ليس بإيمان، بل الايمان هو التصديق بالقلب مع الإقرار بالشهادتين كما هو المنقول عن أبي حنيفة وإليه مال صاحب التجريد[1] وأمّا على مذهبه فلا.

وبالجملة: فالتحديد بها مطلقاً كما هو ظاهر الرواية حيث رتّب تناثر الذنوب على قول لا اله الّا الله لا مطلقاً، بل مقيّداً بمدّ الصوت بها ليشعر بعلّيّة الحكم مندوب إليه مستحسن، بل الظاهر عندي أنّ الغرض من التمديد مجرّد تجويد اللفظ وتحسينه على ما تقتضيه القواعد التجويديّة لا الاستحضار المذكور، فإنّ المتلفّظ بالكلمة إن كان عالماً بأوضاع ألفاظها ومفرداتها يستحضر الأضداد والأنداد وينفيهما ويثبت الإله الحقّ بمجرّد الالتفات الى معانيها مدّ صوته في الأوّل، وإن لم يكن عالماً أو كان ولم يكن ملتفتاً فلا يتيسّره الاستحضار، مدّ أم لم يمدّ، فإنّ المدّة لا توجب الاستحضار كما لا يخفىٰ علىٰ ذوي الأبصار، والحمد لله الواحد القهّار، والصلاة على نبيّه محمّد وآله الأطهار.

[فضيلة أُخرىٰ للتهليل]

في كتاب التوحيد عن النبيّ ﷺ «قال: قال الله جلّ جلاله لموسى: يا موسى

---

(١) التجريد: ٣٠٩.

لو أنّ السماوات وعامريهنّ والأرضين السبع في كفّةٍ ولا اله إلّا الله في كفّة، مالت بهنّ لا اله الّا الله»[١].

أقول: المراد بعامريهنّ ساكنوهنّ الذين يعمرونهنّ بالعبادات والطاعات وألوان التسبيحات والتقديسات، فإنّهم يسبّحون الليل والنهار لا يفترون، فشبّه ذلك بالعمران من البلاد؛ لأنّ من شأنها أن تكون فيها أنواع النعم وما يحتاج إليه الأمم.

وفيه تنبيه على كون الأفلاك وساكنيهنّ من الملائكة أجساماً ثقالاً ذوات مقادير؛ إذ المقام يقتضي ذكر ماله ثقل ومقدار، فدلّ على بطلان القول بأنّ الفلك لا ثقل له كما هو المشهور بين الجمهور من الحكماء، بل أكثر المتكلّمين أنّها غير موصوفة بالثقل وإلّا لزم قبولها الحركة المستقيمة، ويدلّ عليه أيضاً ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِي رَفَعَ السَّماوَاتِ بِغَيرِ عَمَدٍ تَرَونَهَا﴾[٢].

وفي ترك عامري الأرض تنبيه على قلّتهم بالنسبة الىٰ عامري السماوات فكأنّهم ليسوا في جنبهم بشيء له مقدار وثقل، أو حذف اكتفاءً، أو هو من قبيل ذكر الشيء بأكثر أجزائه.

والمراد: أنّ ثواب لا اله إلّا الله يثقل الميزان ويرجّح كفّة الحسنات حتّى لو كانت في كفّة السيّئات أثقال الأرضين والسماوات وما فيهما لمال بهنّ، والكلام: إمّا محمول على تجسّم الأعمال كما ذهب إليه كثير من أهل الاسلام، ويؤيّده ظاهر كثير من الآيات والروايات، منها رواية قيس بن عاصم وأبياته المشهورة التي منها:

تخيّر خليطاً من فعالك إنّما ... قرين الفتى في القبر ما كان يفعلُ

ولا بُعد فيه، فإنّ صورة العلم في اليقظة أمر عرضيّ، ثمّ إنّه تظهر في النوم بصورة اللبن، فالظاهر في الصورتين حقيقة واحدة ظهرت في كلّ ظرف بصورة

(١) التوحيد: ٣٠ ح ٣٤. (٢) الرعد: ٢.

ويسمّىٰ في كلّ مكان باسم، فقد تجسّم في مقام ما كان عرضاً في آخر، وقد ذهب كثير من الحكماء الىٰ وجود الأشياء أنفسها في الذهن وكونها أعراضاً ما دامت فيه، فاذا وجدت في الأعيان كانت الصورة الجوهريّة منها جوهراً لا في موضوع، ولذا اعتبروا في تعريف الجوهر قيد «إذا» فاختلف الصور باختلاف الظروف. أو على الاستعارة التمثيليّة الحاصلة من تشبيه معادلة ثواب التوحيد بما سواه من الحسنات، ورجحانه عليه بالهيئة الحاصلة من موازنة جسم ثقيل بما عداه ورجحانه عليه.

[تفسير حديث التوحيد في التهليل]

في كتاب التوحيد عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام: «من قال: لا اله الّا الله مائة مرّة كان أفضل الناس ذلك اليوم عملاً إلّا من زاد»[1].

أقول: من ظاهر هذا الاستثناء يلزم ترجّح أحد المتساويين من غير مرجّح؛ لأنّ بعد نفي الزائد يبقى الناقص والمساوي، وفي الصورة الأخيرة يلزم المحذور.

والجواب: أنّ صيغة أفعل إذا أُضيفت فلها معنيان: أحدهما وهو الشائع الذائع: أن يقصد بها الزيادة على جميع ما عداها ممّا أُضيفت إليه، وثانيهما: أن يقصد بها الزيادة على ما عداها مطلقاً لا ما عداها ممّا أُضيفت إليه وحده، وبالمعنى الأوّل يجوز أن يقصد بالمفرد منها المتعدّد دون المعنى الثاني، وهذا هو المراد هنا، فانتفى المساوي وبقي الزائد والناقص فاندفع المحذور، فتأمّل.

[تحقيق حول الحديث الوارد في قطع الخبز بالسكّين]

في الكافي في مرفوعة أبي علي بن راشد عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام «قال: كان أمير المؤمنين سلام الله عليه إذا لم يكن له أُدم يقطع الخبز بالسكّين»[2].

وفيه في مرفوعة السيّاري عنهعليه السلام أيضاً «قال: أدنى الأُدم قطع الخبز بالسكّين»[3].

---

(١) التوحيد: ٣٠ ح ٣٣.

(٢) فروع الكافي ٦: ٣٠٣ ح ٩ وفيه «قطع».

(٣) فروع الكافي ٦: ٣٠٤ ح ١٠.

أقول: الإدام بالكسر والأُدم بالضم: ما يؤكل مع الخبز أيّ شيء كان كذا في نهاية ابن الاثير[١]. ولعلّ قطعه لقمة لقمة بالسكّين وأكله على هذا الهيأة ليكون شبيهاً بأكله مع الادام ونازلاً منزلته يفيد لذّة مّا موهومة مرغّبة للنفس ومسكنة لها، بل محرّكة لها الى أكله والالتذاذ به، فيكون الغرض منه مجرّد إيداء حيلة تتخدّع بها النفس فتصير بذلك قانعة لما فيه من التشبّه بأكله مع الادام.

ويحتمل أن يكون ذلك يفيده في الواقع صلاحاً، ويجعله مناسباً وموافقاً للمزاج الانساني ما لا يفيده ولا يصلحه الكسر باليد، وذلك لما في مزاج السكّين من نوع ملائمة ومناسبة مع مزاج الخبز غير معلوم لنا إلّا بالوجه، ونظيره في سائر اختلاطات الأُدم وغيره بعضها مع بعض كثير، كما قيل: «الجوز داء، والجبن داء، فإذا اجتمعا صارا دواء» فيحتمل أن يكون نفوذ السكّين فيه وقطعه له من هذا القبيل، فيصير بذلك شبيهاً بالخبز المأدوم في كونه صالحاً بالإدام غير مضرّ لبدن الأنام لا في كونه لذيذاً مرغوباً للطبع لينكر بعدم مطابقته الواقع، فإنّ لآلات القطع والأواني دخلاً عظيماً في تغيير أمزجة المأكول والمشروب وعدمه كما جرّبه أهل الطب من الحكماء، فلعلّ مجرد إمرار السكّين في حال القطع على أيّة قطعة منه وقطعها به يفيدها من الصلاح كالإدام ما لا يفيدها الكسر باليد، فلعلّهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الأُدم، هذا.

وأمّا حديث النهي عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تقطعوا الخبز بالسكّين ولكن اكسروه باليد وليكسر لكم، خالفوا العجم»[٢] فإمّا محمول على حال غير الأكل كما إذا احتيج الى كسره باليد ليباع أو يوهب مثلاً فيعدل عنه الى القطع، أو على كراهته في حال غير الضرورة كما إذا كان هناك إدام يصلحه فإنّ قطعه حينئذٍ مكروه للغناء عنه بالكسر، والإدام مع ما فيه من نوع إهانة وترك الإكرام، وقد ورد: «أكرموا

(١) نهاية ابن الأثير ١: ٣١.
(٢) فروع الكافي ٦: ٣٠٤ ح ١٣.

الخبز فإنّ الله أنزله من بركات السماء»[١].

والظاهر أنّ قطعه بما يشبه السكّين كالخشب المنحوت المشكّل بشكل السكّين ونحوه كما هو المتعارف بين أكثر الناس حكمه حكمه، فتركه من غير ضرورة أولىٰ وأحوط.

ثمّ إنّي بعد ما فرغت من تقريري هذا عثرت على كلام لصاحب الوافي أورده فيه في باب فضل الخبز في مقام بيان هذا الخبر هكذا: كأنّهم كانوا يليّنون الخبز اليابس بالأُدم كالزيت واللبن ونحوهما، فإذا لم يجدوا إداماً قطعوه بالسكّين الى حدّ لم يمكن كسره باليد الى ذلك الحدّ ليسهل تناوله، فيفعل فعل الإدام، ولعلّهم كانوا يجدون في المقطوع لذّة ولا يجدونها في المكسور، وهذا رخصة خصّت بحال الضرورة وفقدان الإدام[٢]، انتهى.

وفيه بُعد، أمّا أوّلاً: فلأنّ تخصيصه باليابس مع عمومه خلاف الظاهر، بل الظاهر من قوله: «كان يقطع» أنّه كان جديداً ليّناً لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج إليه اليابس، فينبغي توجيهه علىٰ وجهٍ يطابق عمومه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المتعارف بين الناس في الخبز اليابس أنّهم يكسرونه باليد، وإذا أرادوا سهولة تناوله أو المبالغة في تكسيره وتفتيته الى حدٍّ لا يمكن كسره اليه باليد: إمّا لصلابته أو لانتهاء أجزائه في مراتب التكسير الىٰ غايةٍ لم يمكن كسره باليد يليّنونه بالماء أو يرضونه ويدقّقونه حتّى كأنّه السويق، فيفيد بذلك أدنى فائدة الإدام في سهولة التناول، لا أنّهم يقطعونه بالسكّين الىٰ ذلك الحدّ الغير الممكن كسره إليه باليد، فإنّ ذلك مع كونه خلاف المعهود منهم خلاف طور العقل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ تخصيص وجدان اللذّة في المقطوع بهؤلاء السلف ونسبته إليهم ممّا لا وجه له، بل الظاهر من خبر السيّاري أنّ قطع الخبز بالسكّين يفيد أدنى فائدة الإدام مطلقاً في أيّ مكان أو زمان كان، وبالنسبة الىٰ أيّ شخص أو مزاج كان، مع أنّه لم يظهر ممّا أفاده لمّ لذّتهم بالمقطوع دون المكسور.

---

(١) كنز العمّال ١٥: ٢٤٥ برقم: ٤٠٧٧٦. (٢) الوافي للفيض الكاشاني ١٩: ٢٧٢.

ثمّ من الظاهر ذكر كلمة «أو» في قوله: «ولعلّهم» بدل الواو ليكون ما ذكره وجهين لقطعهم الخبز بالسكّين كما هو الظاهر، ولكن الموجود في نسخة مقروّة عليه عليه السلام وعليها خطّه وبيان أنّ القاري سمعه منه سماع تثبّت وتفهّم وتحقيق وتدقيق واستبصار هو الواو. ويمكن توجيهه بأنّ المراد بالواو الجامعة أو القاسمة، وهذا وإن كان بعيداً في أمثال هذه المقامات إلّا أنّه توجيه يرفع الغبار عن كلمات نشأت من أُولي الأبصار.

[تفسير آية ﴿إِنَّما المُشرِكُونَ نَجسٌ﴾ وتحقيق حول تكليف الكفّار بالفروع وعدمه]

قال الفاضل الأردبيلي بعد تفسير كريمة ﴿إِنَّما المُشرِكُونَ نَجسٌ فَلاَ يَقرَبُوا المَسجِدَ الحَرَامَ بَعدَ عَامِهِمْ هَذا﴾[1]: ويستفاد من الآية أحكام، منها: كون الكفّار مكلّفين بالفروع، ومنها: عدم تمكين المسلمين لهم. بمعنى منعهم عن دخوله، بل قيل: هو المراد من النهي... الى آخر ما أفاده هناك[2].

أقول: إنّهم اختلفوا في أنّ الكفّار هل هم مكلّفون بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتّى يعذّبوا بها كما يعذّبون بالايمان أم لا؟ فالأكثر على الأوّل، قالوا: لا شرط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعيّ، بل يجوز التكليف به وإن لم يحصل شرطه شرعاً، خلافاً لجمهور الحنفيّة وأبي حامد الاسفرائني من فقهاء الشافعيّة، وتبعهم على ذلك بعض متأخرينا كالقاساني في تفسيره الصافي[3]، قالوا: لو كلّف الكافر بها لصحّت منه؛ إذ الصحّة موافقة الأمر، واللازم منتف. وأُجيب: بأنّه غير محلّ النزاع؛ إذ لا نريد أنّه مأمور بفعلها حالة كفره، نعم يصحّ منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث حالة الجنابة. والحدث أُمرا به بعد التطهير.

قالوا: لو وقع التكليف بالفروع لوجب القضاء ولا يجب. وأُجيب: بمنع

---

(١) التوبة: ٢٨. (٢) زبدة البيان: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) الصافي ٤: ٣٥٣.

الملازمة؛ إذ القضاء إنّما يجب بأمر جديد، وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحّته ربط عقليّ، فلا يستلزمه أحدهما.

ثمّ من الدليل على أنّهم مكلّفون بالفروع: قوله سبحانه: ﴿مَا سَلككُم فِي سَقَر قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصلِّينَ﴾ صرّح بتعذيبهم بتركهم الصلاة، ولا يحمل على المسلمين؛ إذ ﴿ولَم نَكُ نُطعِمُ المِسْكينَ وكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الخَائِضِينَ وكُنَّا نُكذِّبُ بِيَومِ الدِينِ﴾[1] ينفيه.

وقوله: ﴿فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صلَّىٰ ولكِن كَذَّبَ وتَولَّى﴾[2] ذمّه على ترك الجميع ومنه الصلاة، فيكون مذموماً بتركها.

وقوله: ﴿لاَ يَدعُونَ مَعَ اللهِ إلٰهاً آخَرَ وَلا يَقتُلُونَ النَفس الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إلّا بِالحَقِّ وَلا يَزنُونَ وَمَن يَفْعلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً يُضاعَفُ لَهُ العَذَابُ يَومَ القِيامَةِ﴾[3] حيث جعل العذاب المضاعف جزاءً لهم على الأفعال المذكورة ومنها قتل النفس والزنا.

وقوله: ﴿يَا أيُّها النَاس اعبُدُوا رَبَّكُم﴾[4] ﴿وَأَن اعبدُونِي هذَا صِراطٌ مَستَقِيمٌ﴾[5] ونحوهما من الأوامر العامّة بالعبادات، فإنّ الكفّار مندرجون تحتها، فوجب عليهم هذه العبادات وجوبها على غيرهم، وتخصيص العبادة المأمور بها فيهما بالإيمان لصدقها عليه مع أنّه خلاف الأصل، والظاهر ممّا لا مخصّص له سوى الاحتمال وهو لا يصلح للتخصيص.

وإذ قد تقرّر هذا، فنقول: يمكن استفادة الحكم الأوّل وهو كون الكفّار مكلّفين بالفروع من توجّه صريح النهي في ﴿لا يقربوا﴾ إليهم، فنهوا أن يقربوه، وهو تكليف لهم، إلّا أنّهم لمّا لم يكونوا قابلين للخطاب لبُعدهم عن ساحة عزّ الحضور خصّ المؤمنين به تنبيهاً علىٰ ذلك.

فالمؤمنون يبلّغون ذلك النهي إليهم، ويقولون: أنتم أنجاس، والأنجاس

---

(١) المدثر: ٤٢ ـ ٤٦. (٢) القيامة: ٣١ ـ ٣٢.
(٣) الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩. (٤) البقرة: ٢١.
(٥) يس: ٦١.

لا يجوز دخولهم المسجد، والتكليف لايستلزم كون المكلّف مخاطباً به خطاب مشافهة، بل يجوز أن يخاطب آخر بتبليغه الى المكلّف كما في كثير من التكاليف الشرعيّة، ويدلّ عليه قول علي عليه السلام حين نادى ببراءة: «ألا لا يحجّ بعد عامنا هذا مشرك»[1].

وأمّا استفادة الحكم الثاني وهو عدم تمكين المؤمنين لهم من النهي فمبنيّ على جعله من باب الكناية، كما في ﴿يا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَيْطَانُ﴾[2] نهاه عنه، والمراد نهيهم عن اتّباعه والإفتتان به لأنّهم لو اتّبعوه لامتحنهم، والكناية لا تنافي الحقيقة، فيجوز إرادة المعنى وهو نهي المشركين أن يقربوه مع إرادة لازمه وهو نهي المسلمين عن تمكينهم منه؛ لأنّهم لو مكّنوهم لدخلوه كما كانوا يدخلونه. والفرق أنّ إرادة اللازم أصل، وإرادة المعنى تبع كما أومأنا إليه، وذلك غير إرادة مجموع المعنيين، بل إرادة كلّ واحد منهما معاً كما بيّن في الاُصول.

لا يقال: إنّ اللفظ إذا دلّ بأقوى الدلالتين لا يدلّ بأضعفهما؛ لأنّ القوّة والضعف يتنافيان.

لأنّا نقول: لا نسلّم ذلك، وإنّما يكون كذلك لو كانت الدلالة الضعيفة والقويّة من جهة واحدة، وهما فيما نحن فيه ممنوع، ضرورة أنّهما من جهتين مختلفتين إحداهما بالمطابقة والاُخرىٰ بالالتزام.

فظهرت ثمرة الخطاب وفائدته من غير أن يكون فيه تعسّف، ولا جمع بين الحقيقة والمجاز، وكذلك ليس فيه ما يجري مجرى التكليف بالمحال؛ لأنّهم يتمكّنون من امتثاله حال الكفر لتحقق شرط الامتثال وهو فهم المكلّف التكليف، وهو الذي جعلوه شرطاً لصحّته كما فصّلناه في بعض رسائلنا وليس بشرط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي وهو هنا الإيمان، بل يجوز التكليف به وإن لم يحصل شرطه.

---

(١) التفسير الكبير ١٥: ٢١٨. (٢) الأعراف: ٢٧.

وبما قرّرناه لا يتوجّه إليه ما أورده عليه محمّد بن عبد الفتّاح التنكابني المشهور بالسراب بقوله: النهي في ﴿لا يقربوا﴾ إمّا متعلّق بالمسلمين بمعنى منع المسلمين المشركين عن الدخول، وإمّا متعلّق بالمشركين، فعلى الأوّل كون الكفّار مكلّفين بالفروع ليس من أحكام الآية، وعلى الثاني ليس عدم تمكين المسلمين لهم من أحكامها فعدّهما من الأحكام لا وجه له. ثمّ قال: فإن قيل: منع المسلمين إيّاهم عن الدخول إنّما هو بمقتضى النهي عن المنكر، فليس عدم التمكين حينئذٍ من الأحكام المستفادة من الآية، والقول بأنّ مراده من جعل كلّ واحد من الأمرين من أحكام الآية إنّما هو على تقدير خارج عن أُسلوب الكلام[1]، انتهى.

وذلك لأنّا نختار أنّ النهي متعلّق بهما معاً، ولكن تعلّقه بالمؤمنين أصالة وبالذات، وبالمشركين تبعاً وبالعرض، نظيره ما قالوه في طويل النجاد: إنّه يجوز إرادة طول النجاد مع إرادة طول القامة.

وفي كلام صاحب المفتاح ما يدلّ على أنّ اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز حقيقة باعتبار معناه الحقيقي، فإنّ الحقيقة قسمان: قسم يراد به معناه الحقيقي، ولازمه وهو الكناية، وذهب الحاجبي الى أنّه مجاز؛ لأنّ المعنى الحقيقي هو المفهوم بقيد الانفراد، فإذا استعمل اللفظ في المجموع يبطل معناه الحقيقي، فيكون اللفظ مستعملاً في المجموع بوضع ثانٍ كما في عموم المجاز.

والحقّ أنّ اللفظ موضوع لمفهوم الحقيقة مطلقاً، مع قطع النظر عن الانفراد والاجتماع، فإذا استعمل في معناه الحقيقي والمجازي لم يبطل معناه الحقيقي، لكن يكون مجازاً في إرادة كلٍّ منهما لتجاوزه عن معناه الحقيقي، وقد بيّن ذلك في الأُصول.

وكذلك لا يرد على البيضاوي ما أورده عليه ملّا ميرزا محمّد بن الحسن الشيرواني بقوله: من الأوهام الفاضحة والأغلاط الواضحة ما ذكره في تفسير هذه

---

(١) لم أعثر على مصدر النقل.

الآية، حيث قال: وفيه دليل علىٰ أنّ الكفّار مخاطبون بالفروع[١]، ولا يخفى أن سياقها ظاهر في أنّها تكليف للمؤمنين بمنعهم من المسجد وما بعدها وهو ﴿وَإِنْ خِفْتُم عَيْلَةً فَسَوفَ يُغنِيكُمُ اللهُ مِنَ فَضْلِهِ﴾[٢] أيضاً دليل عليه. ثمّ قال: وأنتّ خبير بأنّه لو كان المراد نهي الكفّار وخطابهم وتكليفهم مع قطع النظر عن المؤمنين ولم يكن له تعلّق بالمؤمنين ولم يكن للخطاب بالمؤمنين حاصل وثمرة، إلّا أن يكون المراد خطابهم إيّاهم وتبليغهم لهم، وفيه تعسّف وحمل الآية على تكليف المؤمنين بالمنع وعلى تكليف المشركين بعدم القرب معاً، قريب من الجمع بين الحقيقة والمجاز. علىٰ أنّ تكليف الكفّار بما يشترط فيه الكفر[٣] ويتوقّف عليه يجري مجرى تكليف المحال؛ لأنّهم لا يتمكّنون من امتثاله حالة الكفر ولا حالة الإيمان لو وقع بدل الكفر، بخلاف سائر الفروع، فإنّ الكافر لو بدّل الكفر بالإيمان وقت الزوال لتمكّن من إيقاع الصلاة الصحيحة الشرعيّة[٤]، الىٰ هنا كلامه طاب منامه.

وأنت خبير بأنّ علاوته هذه ـ مع أنّها واهية في نفسها لما عرفته ـ منقوضة بكون الجنب مثلاً منهيّاً عن دخوله المسجد، لأنّا نقول: تكليفه بما يشترط فيه الجنابة ويتوقّف عليها يجري مجرى تكليف المحال؛ لأنّه لا يتمكّن من امتثاله حالة الجنابة ولا حالة الطهارة لو وقعت بدل الجنابة. فما هو جوابه عن هذا؟ فهو جوابنا عن ذلك.

وحلّه كما سبق: أنّ الامتثال لا يتوقّف على الإيمان، ولا يمنعه الكفر، وإلّا يلزم منه الدور فيما إذا كان المأمور به هو الإيمان، وإنّما هو موقوف على قدرة المكلّف وتمكّنه وفهمه التكليف، ولا شكّ أنّ الكافر حالة كفره متمكّن من الامتثال بهذا المعنى؛ إذ هو قادر عليه فيصحّ منه كفّ النفس عن الدخول، فيكون ممتثلاً وعاملاً بمقتضى النهي وعدمه، فيكون عاصياً وتاركاً لمقتضاه. نعم لا يترتّب عليه أثر الصحّة بمجرّد موافقة الأمر، بل لا بدّ وأن يكون مسبوقاً

---

(١) أنوار التنزيل ١: ٤٩٦.
(٢) التوبة: ٢٨.
(٣) في «خ»: الكفّار.
(٤) لم أعثر على مصدر النقل.

بالإيمان، وهو أمر آخر لا ينفعه‌ﷺ.

نعم يرد على البيضاوي أنّ الآية ليست دليلاً على كونهم مخاطبين بالفروع، بل غاية الأمر استفادته منها كما أومأ إليه الفاضل الأردبيلي[١] وذلك لأنّهم إنّما يطلقون الدليل على ما هو نصّ أو ظاهر، لا على ما هو متساوي الاحتمالين أو خلاف الظاهر، ولعلّه أراد بالدليل هنا غير ما يفهم من هذا اللفظ بحسب العرف، بل ما يندرج فيه الاحتمال وإن لم يكن معروفاً فيهم؛ لأنّه يبعد عن مثله الغفلة عن عدم كونها دليلاً عليه بالمعنى المتعارف، كيف لا وهو قد رأى أنّ صاحب الكشّاف نقل عن عطاء أنّه قال: نهى المشركين أن يقربوه، راجع الى نهي المسلمين عن تمكينهم منه[٢]، واقتصر عليه ولم يذكر احتمالاً آخر، كما أومأ إليه الأردبيلي بقوله: بل قيل هو المراد من النهي.

ثمّ الظاهر أنّ صاحب الكشّاف إنّما اقتصر على مجرّد نقل قول عطاء، ولم يحتمل في الآية ما احتمله البيضاوي وغيره، لأنّه حنفيّ الفروع، وأبو حنيفة زعم أنّ الكفّار غير مكلّفين بالفروع كما سبق في أوّل المسألة، وقد نقله عنه أيضاً شيخنا الشهيد الثاني في شرحه على اللمعة[٣].

وأمّا البيضاوي فلمّا كان شافعي الفروع، والشافعي يقول بكونهم مكلّفين بها كما هو مذهب الأكثر، حمل الآية عليه ردّاً على الكشّاف، وزعماً منه أنّه الظاهر منها، حتّى أنّه جعلها دليلاً عليه.

والظاهر أنّ ذلك إنّما صدر منه لحرصه على المذهب وتعصّبه على تصحيحه كما هو دأبهم، وقد قيل: إنّ حبّك الشيء يعمي ويصمّ، وبالجملة: هما على طرفي الإفراط والتفريط.

وأمّا الفاضل الأردبيلي‌ﷺ فلمّا أمعن النظر في الآية ورأى أنّها تحتملهما معاً؛ لانتفاء منع الجمع، حملهما عليه ردّاً عليهما، وهو الحقّ، كذلك يفعل

---

(١) زبدة البيان: ٣٩. (٢) الكشّاف ٢: ١٨٤.

(٣) شرح اللمعة ١: ٢٣٧.

الرجل البصير.

واعلم أنّه ـ طاب ثراه ـ بعد نقله كريمة ﴿وَوَيلٌ لِلمُشرِكينَ الَّذِينَ لا يُؤتُونَ الزَكاةَ وَهُم بالآخِرَةِ هُم كافِرُونَ﴾[1] قال: فيها دلالة على وجوب الزكاة على الكفّار؛ لأنّه يفهم منها أنّ للوصف بعدم إيتاء الزكاة دخلاً في ثبوت الويل لهم، ولكن علم من الإجماع وغيره عدم الصحّة منهم إلّا بعد الاسلام[2]. الى هنا كلامه طاب منامه.

فإن قلتَ: ﴿الَّذِينَ لا يؤتُونَ الزَكاةَ﴾ صفة كاشفة على طريقة الألمعيّ الذي يظنّ بك الظنّ، فيدلّ على أنّ المراد بالمشركين من لا يؤتي الزكاة، وإطلاقه عليه من باب المبالغة كاطلاق الكافر على تارك الحجّ في قوله: ﴿ومن كفر﴾ وكذلك حصر الكافرين بالآخرة فيهم للمبالغة والإشارة الى غاية اهتمامه تعالى بشأن الزكاة ووجوب إخراجها، ويدلّ عليه أيضاً بعض الروايات كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «من منع قيراطاً من الزكاة فليس بمؤمن ولا مسلم»[3]. وقوله ﴿وَهُم بالآخِرَةِ هُم كَافِرُونَ﴾ جملة حالية تعليليّة، أي: عدم إتيانهم الزكاة لأنّهم غير مؤمنين بالآخرة، إذ الايمان بها يقتضي إيتاؤها، فعدمه دليل على عدمه، فدلّت الآية على شرك الموصوفين بعدم الإيتاء المعلّل بعدم الايمان بالآخرة، ولا دلالة فيها على وجوب الزكاة على الكفّار ليثبت به تكليفهم بالفروع.

قلتُ: فيها دلالة علىٰ أنّ ترك الزكاة من صفات الكفّار، وفي تعليق الويل على الوصف بعدم الايتاء إشعار بعلّيّته لثبوتها لهم، فتدلّ على وجوبها عليهم، ويلزم منه كونهم مكلّفين بها.

قال القاساني في الصافي بعد نقله ما رواه القمّي عن أبان بن تغلب «قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبان أترى أنّ الله طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به، حيث يقول ﴿وويل للمشركين﴾ الآية؟ قلت له: جعلت فداك فسّره

(١) فصّلت: ٧.
(٢) زبدة البيان: ١٨٠ للمحقّق الأردبيلي.
(٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢.

لي، فقال: ويل للمشركين الذين أشركوا بالإمام الأوّل وهم بالائمّة الآخرين كافرون، يا أبان إنّما دعا الله العباد الى الايمان به فإذا آمنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرائض»: هذا الحديث يدلّ علىٰ ما هو التحقيق عندي من أن الكفّار غير مكلّفين بالأحكام الشرعيّة ما داموا على الكفر[1].

وفيه: أنّ هذا الحديث بظاهره لمّا كان مخالفاً للمذهب المشهور المنصور، ولظاهر هذه الآية وظواهر كثير من الآيات، وجب تأويله على تقدير إمكانه أو ردّه علىٰ تقدير عدمه؛ لما ورد عن الصادقين عليهما السلام في كثير من الأخبار: «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإذا وافقه فخذوه، وإن خالفه فردّوه واضربوا به عرض الحائط»[2].

وفي الكافي بسند صحيح عن الصادق عليه السلام: «إنّ الحديث الذي لا يوافق القرآن فهو زخرف»[3].

وعنه صلى الله عليه وآله: «ستكثر من بعدي الأحاديث، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فانبذوه»[4] الى غير ذلك من الأخبار.

وبالجملة: مدار الاستدلال بالآيات والروايات على الأحكام الشرعيّة من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر المنساق الى الذهن لما تقرّر في الأُصول من امتناع أن يخاطب الله بشيء يريد خلاف ظاهره[5] من دون البيان، وإلّا لزم الإغراء بالجهل، لأنّ إطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنىً يوجب اعتقاد سامعه العالم بوصفه إرادة لافظه منه ذلك المعنى، فإذا لم يكن ذلك المعنى مراداً للافظ كان اعتقاد السامع إرادته له جهلاً، فإطلاقه مع عدم إرادته معناه الظاهر إغراء

---

(١) الصافي ٤: ٣٥٣.

(٢) راجع تهذيب الاحكام ٦: ٣٠٢، وأُصول الكافي ١: ٦٩ ح ٢.

(٣) أُصول الكافي ١: ٦٩ ح ٣. (٤) أُصول الكافي ١: ٦٩ ح ١.

(٥) إشارة الى أنّ إرادة خلاف ظاهره إنّما يمتنع من دون البيان كما قاله هذا الأُصولي، وهنا قد بيّنه من هو من تراجمة كلامه تعالى، لكنّه لا يقوم حجّة عليه، ويحتمل أن يكون ما ذكره عليه السلام من بطون الآية «منه».

للسامع بذلك الاعتقاد الجهل، ولأنّه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل، فتأمّل.

[تحقيق حول النبويّ: الطلاق بيد من أخذ بالساق]

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[١].

أقول: الطلاق مشتقّ من الإطلاق، يقال: أطلق قيده إذا أحلّه، ثمّ نقل الىٰ إزالة قيد النكاح من غير عوض بصيغة طالق، والمراد به فيما ورد في الطلاق من الآيات والروايات، مثل ﴿إِذَا طَلَّقْتُم النِسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[٢] ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾[٣] «المتعة تبين بغير طلاق»[٤] وأمثال ذلك هو هذا المعنى؛ لأنّه المتبادر من إطلاق الطلاق في عرف الشرع.

وقد تقرّر في الأُصول أنّه إذا صدر من الشارع ماله محمل لغويّ ومحمل شرعيّ، كالطواف بالبيت صلاة، فمثل هذا لا يكون مجملاً بل يحمل على المحمل الشرعيّ؛ لأنّ عرف الشارع أن يعرّف الأحكام الشرعيّة ولذلك بُعث، ولم يُبعث لتعريف الموضوعات اللغويّة، فكانت ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا إجمال.

ثمّ لمّا كان المبتدأ معرّفاً بلام الجنس كان مفيداً للحصر، فالمستفاد من الخبر حصر المبتدأ في خبره، وهو يقتضي انحصار وقوع الطلاق المعتبر في الزوج المستحقّ للوصف. هذا غاية ما يمكن أن يستفاد من هذا الخبر.

وفيه: أنّ دلالته على الحصر ضعيفة لعدم إرادته، على أنّ المراد باليد هاهنا القدرة كما صرّح به في التنقيح[٥] وإلّا لم يجز طلاق الوكيل مع أنّه جائز؛ لأنّ يده مستفادة من يده، فليجز من الوليّ أيضاً لأنّ الشارع نصبه ليقوم بمصالح المولّى عليه.

واليد بالمعنى المذكور كما تشمل الوكالة فكذلك تشمل الولاية، فقول بعض الأصحاب بعدم جواز طلاق الوليّ عن المجنون مستدلاً بهذا الخبر محلّ نظر.

---

(١) عوالي اللآلى ١: ٢٣٤ برقم: ١٣٧.
(٢) الطلاق: ١.
(٣) البقرة: ٢٢٩.
(٤) وسائل الشيعة ١٤: ٤٩٥.
(٥) التنقيح الرائع ٢: ٢٩٣.

نعم يمكن القول بعدم وقوع طلاق الوليّ عن الصبيّ؛ لأنّ له أمداً يترقّب ويزول نقصه فيه، فيمكن أن يقع الطلاق بيده بلا واسطة إن أراد ذلك، بخلاف المجنون المطبق، هذا.

وإذ قد تقرّر أنّ المراد بالطلاق المذكور في الخبر هو المعنى الشرعي فظاهر أنّه لا يشمل نكاح المتعة؛ إذ لا تقع بها طلاق بل تبين[١] بانقضاء المدّة أو بهبته إيّاها كما هو مذهب أصحابنا القائلين بالمتعة، ولذلك اعتبروا في عقد المطلّقة الدوام، وفرّعوا عليه عدم وقوع الطلاق بالمتمتّع بها.

وفي رواية محمّد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام «قلت: وتبين بغير طلاق، يعني المتعة؟ قال: نعم» كذا في التهذيب والاستبصار[٢].

وفيه عن محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في المتعة «قال: ليست من الأربع؛ لأنّها لا تطلّق ولا ترث ولا تورث، وإنّما هي مستأجرة»[٣].

وفي الفقيه عن موسى بن بكر عن زرارة «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: عدّة المتعة خمسة وأربعون يوماً، فإذا جاء الأجل كانت فرقة بغير طلاق»[٤].

وقد نفى كثير من الأصحاب إيلاء المتعة بقولهم: «ولا يقع بها إيلاء» لقوله تعالى في قصّة الايلاء: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾[٥] وليس في المتعة طلاق، وقال في المسالك: إقامة الهبة مقام الطلاق قياس[٦] وقال المحقّق الثاني الشيخ علي رحمه الله في حواشيه: جعل الهبة عوض الطلاق إدخال لها في باب القياس[٧]. وأيضاً فإنّ

---

(١) عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن اسماعيل ـ والسند على المشهور صحيح ـ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «قال: قلت له: الرجل يتزوّج متعة سنة أو أقلّ أو أكثر، قال: إذا كان شيئاً معلوماً الىٰ أجل معلوم، قال: قلت: وتبين بغير طلاق؟ قال: نعم» «منه». فروع الكافي ٥: ٤٥٩ ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٢٦٦ ح ٧٢، الاستبصار ٣: ١٥١ ح ٢.

(٣) الاستبصار ٣: ١٤٧، ح ٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٤.

(٥) البقرة: ٢٢٧.

(٦) المسالك ٧: ٤٦٤.

(٧) الحاشية على المسالك: مخطوط.

الأصحاب لم يعدوا الهبة من أقسام الطلاق.

وبما قرّرنا ظهر فساد ما توهّمه بعض[1] معاصرينا ـ ممّن ألقى بيده الى مهلكة الافتاء من حيث لا يشعر ـ من عدم جواز هبة الأب المدّة المضروبة في نكاح متعة ولده الصغير، مستدلاً بأنّها طلاق، والخبر المذكور يدلّ علىٰ عدم جواز طلاقه عنه، وذلك لأنّه إن أراد أنّ الهبة المذكورة طلاق شرعي ففيه ما عرفته، وإن أراد أنّها طلاق لغوي ففيه أيضاً ما عرفته من أنّ المراد بالطلاق المذكور في الخبر هو الطلاق الشرعي.

وبالجملة: دلالة الخبر على عدم جواز هبة الوليّ المدّة إنّما تثبت أن لو كان المراد بالطلاق المذكور فيه هو الطلاق بالمعنى اللغوي، ودون ثبوته خرط القتاد، وكيف لا والأصحاب مصرّحون بأنّ المتعة لا يقع بها طلاق كما مرّ؟ وهذا منهم صريح في أنّهم حملوا الطلاق المذكور فيه على معناه الشرعيّ، وإلّا فلا وجه لتخصيصهم الطلاق بغير المتعة، واعتبارهم في المطلّقة الدوام.

على أنّ قول الرضا والباقر عليهما السلام: «المتعة تبين بغير طلاق» صريحان في أنّ هبة المدّة لا تسمّى طلاقاً شرعيّاً، وإلّا لكانت بينونتها في صورة الهبة بالطلاق لا بغيره.

فالصواب صحّة هبة الوليّ؛ لثبوت ولايته المجوّزة للتصرّف في أُمور المولّى عليه مع رعاية الغبطة والمصلحة، وتخلّفه في صورة الطلاق لدليل خارج لا يوجب إلحاقها به؛ لأنّه قياس لا نقول به. وأيضاً فإنّ «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» كما قال الصادق عليه السلام، وقد رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه[2]. وهبة الوليّ المدّة ممّا لم يرد فيه نهي وخصوصاً إذا كانت المدّة قليلة غير واصلة الى زمان بلوغ الصبيّ، فإنّ في هذه الصورة لا يتصوّر له أمد يترقّب ويزول فيه نقصه ليقع الطلاق بيده على تقدير كون الهبة طلاقاً شرعيّاً.

---

(١) المراد بهذا البعض سيدنا أمير معصوم ومولانا ملّا محمد رفيع زيد قدرهما «منه».

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧.

والحاصل: أنّ كون الوليّ ممنوعاً من الهبة المذكورة غير منصوص ولا مفهوم من الخبر، ومساواتها للطلاق المنصوص في المعنى المقتضي للمنع مع أنّه قياس ومخالف للأصل ممنوعة؛ لأنّ لكلٍّ منهما حدوداً ولوازم مختلفة، واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزوم.

فلعلّ غرض الشارع من نهي الوليّ عن الطلاق دون الهبة تعلّق بما هو معتبر في أحدهما دون الآخر، فهذا القياس على القول به باطل لانتفاء الجهة الجامعة، فنقول: كما جاز للوليّ العقد أو البناء على أصالة الجواز وثبوت ولايته الشرعيّة فليجز له الهبة آخراً بناءً علىٰ ذلك الأصل السالم عن المعارض، وإنّما خرج عنه الطلاق عن العقد الدائم للدليل من الخارج، وهو علىٰ تقدير تسليمه إنّما دلّ علىٰ كونه ممنوعاً من الطلاق ولم يدلّ علىٰ كونه ممنوعاً من غيره، فليقتصر عليه فيما خالف الأصل، وبالله التوفيق.

[مسألة في حرمة النظر الى أُخت الموطوء]

من أوقب غلاماً أو رجلاً بأن أدخل به بعض الحشفة حرمت عليه أُمّ الموطوء وأُخته وبنته مؤبّداً. وهل يجوز للمُوقِب أن ينظر إليهنّ كما يجوز له النظر الىٰ سائر محارمه وبالعكس ؟ الظاهر العدم، فإنّ كلاً منهما بالقياس الى الآخر أجنبيّ، وحرمة النكاح مطلقاً لا تعطي جواز النظر مطلقاً، بل المحرّم الذي يجوز النظر إليه هو من حرم نكاحه مؤبّداً بنسب أو رضاع أو مصاهرة مع حلّ السبب كما صرّح به الأصحاب وبيّنّاه في بعض رسائلنا[1] وهنا ليس كذلك؛ إذ لا نسب بينهما ولا رضاع ولا مصاهرة.

وأسباب جواز النظر الى الحرّة المسلمة البالغة العاقلة وبالعكس منحصرة فيها، فمن زنىٰ بذات بعل أو بذات عدّة رجعيّة أو عقد عليهما مع العلم بأنّهما كذلك أو عقد على امرأة وهو محرّم عالماً بالتحريم حرمّن عليه مؤبّداً، ولكن

---

(١) وهي رسالة في حرمة النظر الى وجه الأجنبيّة.

لا يجوز أن ينظر أحدهما الى الآخر إلّا مرّة من غير قصد ولا معاودة كما في سائر الأجنبيّات؛ للأمر بغضّ البصر وحفظ الفروج، والمفهوم منه تحريم النظر وعدم حفظ الفروج مطلقاً، وقد علم الجواز في المحارم والحلائل بالآية والرواية والإجماع وبقي الباقي في تحته. نعم جوّزوا النظر الىٰ وجه امرأة يريد نكاحها، أو أمة يريد شراءها بشرائط مذكورة في محالها.

فما أفتى به المعاصر المذكور من جواز نظر المُوقِب الىٰ أُخت الموطوء بعد أن سئل عنه بخصوصه، مردود لما عرفت.

[تحقيق حول الحديث النبويّ: «الناس معادن ... الخ»]

قال سيّد البشر على ما ورد عنه في الخبر: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام»(١) (٢).

أقول: المعدن كالمجلس: منبت الجوهر من ذهبٍ ونحوه، وهو مأخوذ من عدن بالبلد إذا أقام فيه، سمّي بذلك لإقامة أهله فيه، أو لإثبات الله إيّاه فيه. والخيار خلاف الأشرار، ومنه قول البغدادي في جواب المصري: حسناء خير من خياركم.

يعني: كما أنّ معادن الذهب ـ مثلاً ـ مختلفة في الجيادة والرداءة، فبعضها جيّد لا يحتاج الىٰ عمل ومعالجة لحصوله وظهور جوهره وبعضها رديّ وبعضها فوق بعض فيهما الىٰ غير ذلك من الاختلافات بالعرض، كذلك أفراد الناس مختلفة في الصفات والمهلكات، فمنهم أخيار ومنهم أشرار، ومنهم من له فطانة لا يحتاج الى معلّم بشريّ يتصرّف فيه ليخرجه من القوّة الى الفعل، ومنهم من له غباوة لا تعود عليه الفكرة بل يثبت جميع أفكاره عن مطالبه ولا يفيده المعلم، ومنهم من له فطانة الى حدٍّ مّا ويستمتع بالفكر وله إصابة في المعقولات ويفيده المعلّم، وتلك

---

(١) كنز العمّال للمتّقي الهندي ١٠: ١٤٩ برقم: ٢٨٧٦١.

(٢) في الكافي: [٨: ١٧٧ ح ١٩٧] عن بكر بن صالح رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، فمن كان له في الجاهليّة أصل فله في الإسلام أصل» «منه».

الاختلافات ثابتة فيهم دائماً، فمن كان منهم في الجاهليّة خيّراً جواداً فطناً حليماً عليماً الى غير ذلك من الصفات والمهلكات النفسانيّة كان في الاسلام كذلك، ومن كان فيها متّصفاً بأضدادها ومقابلاتها كان فيه كذلك؛ إذ الإسلام لا يجعل الفطن مثلاً غبيّاً وبالعكس.

والغرض هو الإشارة الى اختلاف مراتب الناس في معرفة طريق الحقّ والتوفيق للإيمان، فإنّ القلب المستعدّ لقبول الحقّ يكفيه أدنى تنبيه، والقلب المطبوع على الباطل لا تنجع فيه دعوة داعٍ، بل يضرّه وتصير سبباً لمزيد رسوخه فيما هو فيه ﴿وإذَا ما أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنهُم مَّن يَقُولُ أَيّكُم زَادَتْهُ هذِهِ إيماناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتهُم إيماناً وَهُم يَستَبشِرُونَ وَأَمَّا الَّذينَ فِي قُلوبِهِم مَرَضٌ فَزَادَتهُم رِجْسَاً إلىٰ رِجسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[1].

فقوله: «الناس معادن» تشبيه بليغ حذف فيه الأداة، وقوله: «كمعادن الذهب» إمّا خبر محذوف أو استئناف، وإضافتها إليه لاميّة، وكذا الى الفضّة، وهي عطف على الذهب ومشبّه به كهو، فكما أنّ الاختلاف بين معادن كلّ من الذهب والفضّة اختلافات صنفيّ أو شخصيّ كذلك الاختلاف بين الناس، ففيه دلالة علىٰ كون النفوس البشريّة متّحدة بالنوع ومختلفة بالشخص، لا علىٰ كونها متّحدة بالجنس ومختلفة بالنوع كما فهمه منه القوشجي في الشرح الجديد على التجريد تبعاً للآخرين. ولعلّهم اعتبروا أوّلاً عطف الفضّة على الذهب، ثمّ جعلوا مجموعهما مدخول حرف التشبيه ومشبّهاً به، كما في قوله:

وما الناس إلّا كالديار وأهلها بها يوم حلوها وغدوا بلاقع

فكما أنّ معادن الذهب والفضّة مختلفة بالمهيّة والنوع فكذلك الناس معادن يختلف كلٌّ منها بالمهيّة والنوع.

وفيه نظر؛ لأنّ ذلك إنّما يعتبر فيما إذا لم يكن التشبيه تماماً بدون اعتبار

---

(١) التوبة: ١٢٤ ـ ١٢٥.

المجموع، وهنا يتحقّق التشبيه بدونه، فاعتبار المجموع وجعله مشبّهاً به يحتاج الىٰ علّة ونكتة، وخاصّة في مقام الاستدلال وجعله حجّة علىٰ ذلك المطلب، وإنّما أورد مثالين زيادة في التوضيح، وله نظائر كثيرة الأفراد ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا امرأَةَ نُوحٍ وامرأَةَ لُوطٍ﴾ الآية[1] ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلَّذينَ آمَنُوا امرأَةَ فِرعَوْنَ﴾ الى قوله ﴿وَمَريَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ﴾[2]. وبالجملة لا دلالة فيه، بل ولا تأييد على ما راموه، فليتأمّل.

[تحقيق حول الحديث الوارد في لعن النامصة والمنتمصة وغيرهما]

قال الصدوق في معاني الأخبار بعد أن روى حديثاً عن سيّد الأبرار بهذه العبارة: «لعن رسول الله ﷺ النامصة والمنتمصة، والواشرة والمستوشرة، والواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة»: قال علي بن غراب: النامصة التي تنتف الشعر من الوجه، والمنتمصة التي يفعل بها ذلك، والواشرة التي تنشر أسنان المرأة وتفلجها وتحدّدها، والمستوشرة التي يفعل بها ذلك، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة التي يفعل بها ذلك، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة أو في شيء من بدنها وهو أن تغرز يدها أو ظهر كفّها أو شيئاً من بدنها بابرة حتّى تؤثر فيه ثمّ تحشوه بالكحل أو بالنورة فيخضرّ والمستوشمة التي يفعل ذلك بها[3].

أقول: تميم بن بهلول من رجاله، وهو غير مذكور في الرجال، والمذكور فيها الذي يروي عنه الصدوق هو تميم بن عبد الله بن تميم القرشي وهو ضعيف. وبكر بن عبد الله بن حبيب المزني ساكن الري من رجاله، يعرف تارة وينكر أُخرىٰ، فضعفه ظاهر وجهالته معلومة.

وعلى تقدير قوّته وصحّته، فحمل ما فيه من النمص وغيره على الكراهة دون الحرمة لأصالة الجواز والإباحة غير بعيد، وذكر اللعن المحمول على المبالغة كما

---

(١) التحريم: ١٠. (٢) التحريم: ١١.
(٣) معاني الأخبار: ٢٥٠.

في النائم وحده والآكل وحده غير مانع عنه.

وكذا حمل النهي عن وصل الشعر بالشعر في غير هذا الخبر، مثل ما في التهذيب[١] في حديث الماشطة في الروايتين «ولكن لا تصل الشعر بالشعر» على الكراهة، كالنهي المذكور فيه عن غسل وجهها بالخرقة معلّلاً بأنّه يذهب بماء الوجه، غير بعيد أيضاً.

لما في رواية سعد الاسكاف «قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تصنعها النساء في رؤوسهنّ يصلنه بشعورهنّ، فقال: لا بأس به على المرأة ما تزيّنت به لزوجها، قال: فقلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هناك، إنّما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها فلمّا كبرت قادت النساء الى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة»[٢].

فما ذكره بعض أصحابنا كالسيّد الداماد في شارع النجاة[٣] أخذاً من الذكرى من حرمة تنميص الشعر ووصله، وغيرهما في الفاعلة والقابلة، مستدلاً بالخبر الأوّل ونحوه، وبكونه من باب التغيير في خلق الله، فيدخل تحت عموم «والمغيّرين خلق الله»[٤] كما ترى؛ لأنّ الأخبار الواردة في هذا الباب بين ضعيف ومجهول، وليس فيها خبر صحيح صريح فيه علىٰ وجه يعتمد عليه أو تركن النفس إليه، فإثبات التحريم بها مع القول بالإباحة الأصليّة مشكل؛ لإطباقهم على أنّ الخبر الضعيف لا تثبت به الأحكام الشرعيّة، والحرمة والكراهة منها، فمن ادّعى إحداهما فعليه البيان.

والعجب من الشهيد أنّه كيف مال الى تحريم ما هو المذكور فيه وهو مجهول؟! فإنّ الخطب في السيّد سهل؛ لأنّه لمّا قلّده واثقاً به من غير المراجعة الى الأُصول، حكم بما حكم، وهو ليس من أصحاب النقل بل هو من أرباب العقل.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٩ ـ ٣٦٠ ح ١٥١ و ١٥٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٦٠ ح ١٥٣.

(٣) شارع النجاة: ١١٦.

(٤) إشارة الىٰ قوله تعالى: ﴿ولآمرنّهم فليغيّرن خلق الله﴾ النساء: ١١٩.

فإن قلتَ: إحدىٰ روايتي النهي عن وصل الشعر المذكورة في التهذيب وإن كانت ضعيفة إلّا أنّ الأُخرىٰ من مراسيل محمّد بن أبي عمير، وقد قال العلّامة في النهاية: العدل إذا أرسل الحديث فالوجه المنع من قبوله، إلّا إذا عرف أنّه لا يرسل إلّا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمّد بن أبي عمير[١].

قلتُ: كلامه في التهذيب[٢] خالٍ عن هذا الاستثناء، وهو الوجه كما بيّنه صاحب المعالم[٣] ثمّ اختاره هو ونقله عن أبيه ﷺ، وقد بسط القول فيه الشهيد الثاني بما لا مزيد عليه في الدراية[٤] فليطلب من هناك.

[تحقيق حول المراد من النور في حديث أبي ذرّ وغيره]

قال ابن الاثير في النهاية: وفي حديث أبي ذرّ، قال له ابن شقيق: لو كنت رأيت رسول الله ﷺ لسألته هل رأيت ربّك عزّوجلّ ؟ فقال: قد سألته، فقال: نورٌ أنىٰ أراه ؟ أي: هو نور كيف أراه. سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث، فقال: ما زلت منكراً له، وما أدري ما وجهه، وقال ابن خزيمة: في القلب من صحّة هذا الخبر شيء فإنّ ابن شقيق لم يكن يثبت أبا ذر، وقال بعض العلماء: النور جسم وعرض، والباري عزّ وعلا ليس بجسم ولا عرض وإنّما المراد أنّ حجابه النور، وكذا روي في حديث أبي موسى. والمعنى: كيف أراه وحجابه النور، أي: أنّ النور يمنع من رؤيته[٥] انتهى.

أقول: كثيراً مّا يطلق النور ويراد به الموجود المفارق القائم بذاته المجرّد عن المادّة وعلائقها المستلزمة للنقص والظلمة، فمنه قولهم: إنّ النفس الناطقة نور من أنوار الله القائمة لا في أين، من الله مشرقها والى الله مغربها. وكذلك الأنوار العالية يعنون بها المفارقات والمجرّدات.

ومنه ما ورد في الخبر عن سيّد البشر: «أوّل ما خلق الله نوري»[٦]. وفي رواية

---

(١) نهاية الأُصول: ٢٣٧ من المخطوط.
(٢) تهذيب الأُصول: ٨٩ من المخطوط.
(٣) المعالم: ٢١٣.
(٤) الرعاية في علم الدراية للشهيد: ١٣٨.
(٥) نهاية ابن الأثير ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥
(٦) بحار الأنوار ١: ٩٦.

أُخرى: «روحي»[١] وهي تدلّ علىٰ أنّ المراد بالنور في الرواية الأُولى، وهو هذا المجرّد القائم بذاته المعبّر عنه بالروح، وكذلك يدلّ عليه ما ورد في رواية أُخرىٰ: «أوّل ما خلق الله العقل»[٢]. وفي الأُخرىٰ: «القلم»[٣] فإنّ المراد بها كلّها شيء واحد وهو نفس النبي صلى الله عليه وآله، سمّيت عقلاً ونوراً وروحاً وقلماً بالاعتبارات المختلفة، فمن حيث أنّها تدرك الأشياء كما هي سمّيت عقلاً، ومن حيث أنّها يهتدى بها سمّيت نوراً، ومن حيث أنّها باعث حياة الخلق بالمعرفة والعبادة سمّيت روحاً، ومن حيث أنّها مظهر الحقائق والدقائق سمّيت قلماً.

ومنه ما في خبر آخر: «كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام»[٤] وفي آخر: «قال الله تبارك وتعالى: يا محمّد، إنّي خلقتك وعليّاً نوراً ـ يعني: روحاً بلا بدن ـ قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري، فلم يزل يهلّلني ويمجّدني» هكذا جاء مفسّراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي[٥] وكتاب فردوس الأخبار[٦] لابن أبي ليلىٰ، وفي الكافي لمحمّد بن يعقوب الكليني بإسناده الى أبي عبد الله الصادق عليه السلام[٧].

ولمّا كان واجب الوجود تعالى شأنه العزيز في أعلى مراتب التجرّد كان نور الأنوار، بل جميع الأنوار شعل من نوره، فالمراد ـ والله تعالى يعلم ـ أنّ ربّي تبارك وتعالى مجرّد ليس له مكان من أين أراه، والرؤية مسبوقة بكون المرئيّ في مكان أو جهة مقابلاً ومسامتاً للرائي. فحاصل الجواب يؤول الى الشكل الأوّل هكذا: ربّي مجرّد، وكلّ مجرّد لا يُرىٰ بالبصر، وانّما حذف موضوع الأُولى لدلالة السؤال عليه. وأمّا الثانية فأُقيم ما يفيد مفادها مقامها، فلا حاجة الى تكلّف تقدير المضاف والمضاف إليه، مع دلالة الكلام عليه كما يلزم ذلك ممّا فهمه منه بعض

---

(١) بحار الأنوار ٥٧: ٣٠٩.
(٢) بحار الأنوار ١: ٩٧.
(٣) بحار الأنوار ٥٧: ٣٠٩ و٣٦٢.
(٤) راجع: احقاق الحق ٥: ٣٤.
(٥) المناقب لابن المغازلي: ٨٧ ـ ٨٩.
(٦) فردوس الأخبار ٣: ٣٣٢ برقم: ٤٨٨٤.
(٧) أُصول الكافي ١: ٤٤٠ ح ٣.

العلماء، أي: حجاب ربّي نور يمنع من رؤيته، مع أنّه لا حجاب له لكونه في أعلى مراتب التجرّد، والحجاب من لواحق الماديّات لا من عوارض المجرّدات، وإنّما احتجب لشدّة ظهوره، فإنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضدّه، وهذا معنى ما قيل: إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وذلك لأنّه معقول بذاته غير محتاج الىٰ عمل يعمل به ليصير معقولاً، فإنّ لم يعقل ولن يعقل أبداً كان من جهة العاقل لا من جهته.

ولا يذهب عليك أنّ تقريره هذا يفيد أنّ رؤيته تعالى ممكنة بالذات وممتنعة بالغير، وهذا لا يستقيم إلّا على مذهب من ذهب الىٰ كونه تعالى جسماً أو ما يستلزمه كالمجسّمة الغير المبلكفة والمشبّهة والأشاعرة ومن يحذو حذوهم، فالحقّ في تقريره على تقدير صحّة السند وكونه من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله ما قرّرناه من أنّ المراد أنّه تعالى نور مجرّد غير ممكن إدراكه بالبصر كما أخبر بذلك عن نفسه بقوله: ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأبْصارَ وَهُو اللَطِيفُ الخَبِيرُ﴾[1] هذا.

ولو جعل المضارع للحال، وحمل الرؤية على الرؤية بالقلب تلقّياً للمخاطب بغير ما يترقّبه، بحمل كلامه علىٰ خلاف مرامه تنبيهاً علىٰ أنّه الأولى بالقصد والإرادة، كما في قول علي عليه السلام وقد سئل هل رأيت ربّك؟: «لم أعبد ربّاً لم أره»[2] لجاز أن يقرأ «انّي» بكسر المشدّدة على هيأة حرف التأكيد. ونوراني كرباني بزيادة الألف والنون مع الياء المشددة للمبالغة، أي: ربّي نور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، إنّي أراه الآن كما كنت رأيته قبل ذلك الزمان. ولعلّه لذلك عدل عن مقتضى الظاهر، حيث لم يقل: إنّي رأيته، بل قال: إنّي أراه.

ومن هذا الباب قول الصادق عليه السلام حينما سئل عن الله جلّ وعزّ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟: «نعم قد رأوه قبل يوم القيامة، فقيل: ومتى؟ قال: حين قال لهم: ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَىٰ﴾ ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: وإنّ المؤمنين ليرونه في

(١) الأنعام: ١٠٣.
(٢) التوحيد: ٣٠٨.

الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟ قيل: فأُحدّث بهذا عنك؟ فقال: لا، فإنّك إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقول ثمّ قدّر أنّ هذا تشبيه كفر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالى الله عمّا يصفه المشبّهون والملحدون»[1] ولكنّه مع كونه بعيداً عن المقام وسياق الكلام، لا ينساب حال هذا المخاطب العلّام، ولذلك لم يحمله عليه هؤلاء الأعلام.

والظاهر أنّه وصلت إليهم الرواية «أنّى» بالفتح على صورة حرف الاستفهام، وهو إنكار لما توهّمه السائل من إمكان رؤية الله ذي الجلال والاكرام، والعلم عند الله وعند رسوله وآله الكرام العلماء العظام عليهم التحيّة والسلام.

[تحقيق حول حديث «الولد سرّ أبيه»]

قال عليه السلام: «الولد سرّ أبيه»[2].

أقول: في مجمع البيان: السرّ إخفاء المعنى في النفس، ومنه السرور لأنّه لذّة تحصل في النفس، ومنه السرير لأنّه مجلس سرور[3]. وفي نهاية ابن الاثير: سرّ كلّ شيء جوفه[4]. وفي القاموس: السرّ ما يكتم، وامرأة سرّة وسارّة تسرّك، ورجل برّ وسرّ يبرّ ويسرّ، وقوم برّون وسرّون[5].

فنقول: ويمكن أن يقرأ في الحديث بكسر السين وفتحها، وفعلى الأوّل يحتمل أن يكون المراد بعض أفراد الولد، وهو العاقل الرشيد سرّ أبيه، أي: صاحب سرّه الذي يظهر له من باطن أمره ما يستره عن غيره، فحذف المضاف كما في قول الخنساء:

ترتّع ما رتعت حتّى إذا ادّكرت ... فـإنّما هـي إقـبالٌ وإدبـارُ[6]

يعني: أنّه ناموس أبيه، وهو يكشف عنده ما يخفيه عن كلّ من هو غيره من

---

(١) التوحيد: ١١٧ ح ٢٠.
(٢) لم أعثر عليه في المصادر المعتبرة.
(٣) لم أعثر عليه في المجمع.
(٤) نهاية ابن الأثير ٢: ٣٦٠.
(٥) القاموس المحيط ٢: ٤٧.
(٦) أمالي السيّد المرتضى ٢: ١٤٦، ومجمع البيان ٣: ٢٨٠.

الأسرار والأُمور المخفيّة، فكأنّه بمثابة نفسه الناطقة وجوفه فيكتم فيه ويخفي مقاصده وأسراره التي لا يجب إظهارها عند أحد غيره.

فاللام في «الولد» للجنس، والمراد به الكاملون في الولاية العاملون بقضيّة العقل، فإنّ اسم الجنس كما يستعمل لمسمّاه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه، ولذا يسلب عن غيره، فيقال مثلاً: فلان ليس بولد لأبيه إذا لم يعمل بمقتضى الولديّة له ولم يحفظ سرّه وغيبه.

ويمكن أن يكون المراد أنّ بعض أفراد الولد في غالب أحواله يشبه بأبيه في خلقه وخلقه وطرزه وطوره وسخاوته وشجاعته وجودة طبعه وبلادته... الى غير ذلك، ولذا قيل بالفارسية:

دهد ثمر زرگُ وريشهٔ درخت خبر   نهفته‌های پدر از پسر شود پیدا

فالقضيّة مهملة في قوّة الجزئيّة، وعلى الثاني يمكن اعتبارها كلّيّة بحمل حرف التعريف على الاستغراق، فيكون المراد أنّ كلّ ولد سبب لسرور أبيه ومنشأ لنشاطه، وهو يستلذّ به لذّة روحانيّة، ولذا يقال للولد: قرّة العين ونورها وضياؤها وثمرة الفؤاد وسرور النفس، الكمد في هذه وأمثالها بأيّة لغة كانت، والمآل في الكلّ واحد، ومنه ما ورد في الخبر عن سيّد البشر: «الحسن والحسين ريحانتاي»[1] فالكلام في قوّة المجاز المرسل.

ويمكن أن يكون المراد بالأب النبيّ أو واحداً من أوصيائه عليهم السلام، وبالولد الأُمّة، لكن الكاملين المقتبسين من مشكاة أنوارهم سبقوهم بالزمان أو لحقوهم، فإنّ نسبة ذواتهم المقدّسة بالقياس الى سائر الأولياء والعلماء بالولادة المعنويّة نسبة آدم أبي البشر الى سائر الناس بالولادة الصوريّة، والمراد أنّهم صواحب أسرارهم عليهم السلام بحذف المضاف كما سبق، ويؤيّده: «أنا وعلي أبوا هذه الأُمّة»[2].

ويحتمل أن يكون المعنى بالولد ما يتولّد من كلّ أحد من أفعاله وأقواله وكيفيّة

---

(١) راجع: إحقاق الحق ٥: ٩٢.

(٢) راجع: إحقاق الحق ٤: ١٠٠ و٢٢٧ و٣٦٦ و ٥: ٩٥.

أعماله وطرزه وطوره، فإنّها تدلّ على سريرته وباطنته ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه وخلقه وكيفية مزاجه، وبالجملة على قاطبة صفاته وتمامة سماته، فإنّ الظاهر عنوان الباطن، وسيرة المرء تنبئ عن سريرته، وإليه أشار من أشار بقوله:

شد عزازيلى از اين مستى بليس	كه چرا آدم شود بر من رئيس
خواجه‌ام من نيز وخواجه زاده ام	صد هنر را قابل وآماده‌ام
در هنر من از كسى كم نيستم	تا بخدمت پيش دشمن بايستم
من زآتش زاده‌ام او از وحل	پيش آتش مر وحل را چه محل
او كجا بود اندر آن دورى كه من	صدر عالم بودم وفخر زمن
شعله مى‌زد آتش جان سفيه	كاتشى بود الولد سرّ أبيه[1]

[تحقيق حول حديث «الولد الحلال يشبه بالخال»]

قال وليّ ذي الجلال عليه سلام الله الملك المتعال: «الولد الحلال يشبه بالخال».

قول: فإن قيل: كلّ كلام مشتمل على قيد زائد، مثبتاً كان أو منفيّاً، فإنّ الحكم فيه راجع إليه، وهنا قد حكم بكون الولد شبيهاً به مقيّداً بكونه حلالاً، فهذا يقتضي كون كلّ واحد حلال شبيهاً به، وإلّا لغي القيد فصار لا فائدة له.

وبعبارة أُخرىٰ: لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال ـ كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف شباهة به ـ لكان لكلّ ولد حلال لكونه حلالاً شباهة به؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة، ويفهم منه أنّ الولد اذا لم يكن شبيهاً به لم يكن حلالاً؛ لأنّه جعل الشباهة دليلاً على كونه حلالاً، فلو اعتبر مفهومه المخالف يلزم منه أن لا يكون للولد الحرام شباهة به، وكلّ ذلك مخالفٌ للأمر نفسه لتخلّفه في أغلب المواد.

قلت: لا يلزم من قولنا: للولد الحلال شباهة بالخال، قولنا: للولد الحلال من

---

(١) ديوان مثنوي ٥: ٤٩١.

حيث هو ولد حلال شباهة به، بل يحتمل أن يكون شباهته به لا لكونه حلالاً فقط، بل له ولحيثيّة أُخرى كوقوع النطفة على عرق من عروق الأخوال، كما سيأتي.

علىٰ أنّ المهملة لا تقتضي الكلّيّة بل هي في قوّة الجزئيّة؛ إذ المفرد المحلّى باللام لا يستدعي في أصل وضعه العموم والاستغراق كما صرّح به بعض محقّقي العربيّة والأُصول، فكأنّه قيل: بعض أفراده يشبه به، وهو كذلك، فإنّ بعضها يشبه بالأخوال وبعضها بالأعمام وبعضها بالآباء وبعضها بالأُمّهات... الى غير ذلك.

والغرض منه ردّ القيافة، ودفع توهّم عسى أن يتوهّم أنّ الولد إذا لم يشبه بأبيه المنسوب إليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره الشبيه به كما هو مقتضى القيافة، ولذا قالوا: من أشبه أباه فما ظلم، أي: فما وضع الشبه في غير موضعه، ويرد عليك نظير هذا الوهم من رجل كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فردّ عليه ذلك الوهم، بأن قال: «الولد الحلال يشبه بالخال» أي: يمكن أن يصير مشابهاً ومماثلاً له خُلقاً أو خلقاً أو هما معاً، ولذا أتى بصيغة المضارع، وإنّما اقتصر علىٰ هذا القدر ولم يفصّل كما فصّلناه لأنّ بهذا القدر يندفع هذا الوهم، فما سواه فضل لا يحتاج إليه، ولمّا كان وقوع هذا القسم وتحقّقه في الخارج أغلبيّاً خصّه بالذكر.

قال القطبي في شرحه: إنّا إذا قلنا: إنّ منيّ الذكر لا يصير جزءاً من الجنين، فحينئذٍ يكون بدن المولود متكوّناً بكلّيته من منيّ الأُمّ ودم الطمث، وإن قلنا: إنّه يصير جزءاً منه إلّا أنّه كالأنفحة ومنيّ الأُمّ يكون كاللبن، فلا شكّ أنّ مادّة الأُمّ أكثر. ثمّ ذلك المتكون إنّما ينمي بالدم الذي ينفصل عن الأُمّ، فعلىٰ جميع التقادير أكثر الأجزاء التي منها يولد الجنين منفصل عن الأُمّ، وذلك يقتضي أن يكون مشابهة الولد للأُمّ أكثر من مشابهته للأب، ولهذا قال عليه السلام: «تخيّروا لنطفكم، فإنّ الولد أكثر ما يشبه من الأخوال» انتهىٰ.

وهذا يؤيّد من طريق العقل مذهب السيّد المرتضى: أنّ الولد سيّد إذا كانت أُمّه سيّدة، فتأمّل.

ويدلّ على التفصيل السابق ذكره ما روي عن الحسن بن علي بن

أبي طالب عليه السلام في حديث طويل في جواب مسألة الخضر عليه السلام فآخذ منه موضع الحاجة، فإنّه لمّا سئل عن الرجل كيف يشبه ولده الأعمام والأخوال، قال عليه السلام في جوابه بعد جواب مسألتين أُخراوين: «وأمّا ما ذكرت من المولود الذي يشبه أعمامه وأخواله، فإنّ الرجل إذا أتى أهله فجامعها بقلب ساكن وعروق هادئة وبدن غير مضطرب واستكنت تلك النطفة في جوف الرحم خرج الرجل يشبه أباه وأُمه، وإن هو أتاها بقلب غير ساكن وعروق غير هادئة اضطربت النطفة فوقعت حال اضطرابها علىٰ بعض العروق، فإن وقعت علىٰ عرقٍ من عروق الأعمام أشبه الولد أعمامه، وإن وقعت على عرقٍ من عروق الأخوال أشبه الولد أخواله»[1].

ويستفاد منه سرّ مشابهة الولد بأبيه دون أُمّه وبالعكس، وكونه أشبه بأحدهما من الآخر، وكونه غير شبيه بواحد منهما ولا بواحد من الأعمام والأخوال، وذلك لأنّ طمأنينة النفس من الوالدين لمّا كان سبباً لمشابهة الولد بهما، فإذا صلت من أحدهما دون الآخر كان الولد شبيهاً به دون الآخر، وإذا كانت طمأنينة أحدهما أتمّ كان الولد به أشبه، وكذا لمّا كان قلق النفس واضطرابها سبباً لبعد تشبّهه عن الوالدين وقربه من الأقرباء الأقرب فالأقرب، فإذا صار القلق كثيراً يصير الولد شبيهاً بالأقارب والأرحام البعيدة.

روى الطبرسي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه «قال لرجل: ما ولد لك؟ قال: يا رسول الله وما عسى أن يولد لي إمّا غلام وإمّا جارية، قال: فمن يشبه؟ قال: يشبه إمّا أُمّه أو أباه، قال عليه السلام: لا تقل هكذا، إنّ النطفة اذا استقرّت في الرحم أحضر الله كلّ نسب بينه وبين آدم عليه السلام، أما قرأت هذه الآية ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[2]»[3].

وفي كتاب الاحتجاج «سأل عبد الله بن صوريا رسول الله صلى الله عليه وآله ما بال الولد يشبه أعمامه ليس فيه من شبه أخواله شيء، ويشبه أخواله وليس فيه من شبه أعمامه شيء؟ فقال: أيّهما علا ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له. فقال: صدقت يا

---

(١) علل الشرائع: ٩٧.
(٢) الانفطار ٨.
(٣) مجمع البيان ٥: ٤٤٩.

محمّد»(١).

وفيه عن ثوبان «قال: إنّ يهوديّاً قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: أفلا أسألك عن شيء لا يعلمه إلّا نبيّ؟ قال: وما هو؟ قال: عن شبه الولد بأبيه واُمّه، قال: ماء الرجل أبيض غليظ، وماء المرأة أصفر رقيق، فإذا علا ماء الرجل ماء المرأة كان الولد ذكراً بإذن الله، ومن قبل ذلك يكون الشبه، وإذا علا ماء المرأة ماء الرجل خرج الولد اُنثى بإذن الله، ومن قبل ذلك يكون الشبه»(٢).

وفي العلل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «تعتلج النطفتان بالرحم، فأيّهما كانت أكثر جاءت بشبهها، فإن كانت نطفة المرأة أكثر جاءت بشبه أخواله، وإن كانت نطفة الرجل أكثر جاءت بشبه أعمامه»(٣).

وفي الكافي عن محمّد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إنّ الله عزّوجلّ خلق للرحم أربعة أوعية، فما كان في الأوّل فللأب، وما كان في الثاني فللاُمّ، وما كان في الثالث فللعمومة، وما كان في الرابع فللخؤولة»(٤).

وفيه عن أبي جعفر عليه السلام «قال: أتى رجل من الأنصار رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: هذه ابنة عمّي وامرأتي، لا أعلم منها إلّا خيراً، وقد أتتني بولد شديد السواد، منتشر المنخرين، جعد قطط، أفطس الأنف، لا أعرف شبهه في أخوالي ولا في أجدادي، فقال للمرأة: ما تقولين؟ قالت: لا والذي بعثك بالحقّ نبيّاً ما أقعدت مقعده منّي منذ ملكني أحداً غيره، قال: فنكس رسول الله صلى الله عليه وآله مليّاً، ثمّ رفع بصره الى السماء، ثمّ أقبل على الرجل فقال: يا هذا إنّه ليس من أحد إلّا بينه وبين آدم تسعة وتسعين عرقاً كلّها تضرب في النسب، فإذا وقعت النطفة في الرحم اضطربت تلك العروق تسأل الله الشبهة لها، فهذا من تلك العروق التي لم تدرك أجدادك ولا أجداد أجدادك، فخذي إليك ابنك، فقالت المرأة: فرّجت عنّي يا رسول الله»(٥). وفي ذلك

(١) الاحتجاج ١: ٩١.
(٢) الاحتجاج ١: ١١٤ ـ ١١٥.
(٣) علل الشرائع: ٩٥ ح ٤.
(٤) فروع الكافي ٦: ١٧ ح ٢.
(٥) فروع الكافي ٥: ٥٦١ ـ ٥٦٢ ح ٢٣.

دليل على بطلان القيافة، وذلك ما وعدناك والحمد لله.

ثمّ لا يخفى أنّ في جوابه صلى الله عليه وآله إيماءً لطيفاً الى أنّ قول الرجل: «في أخوالي» ليس في موقعه، ولذا لم يتعرّض للجواب عنه تنبيهاً على أنّ الأمر قد اشتبه عليه، فإنّ المعتبر شباهة الولد بأخواله لا بأخوال الأب، فلو قال مكان «في أخوالي»: «في إخوتي» لكان في موقعه، ولمّا احتاط هذا الرجل ولم يصرّح بما يدلّ على القذف لم يأمر بحدّه ولا بالملاعنة ولا بإحضار الشهود، فتأمّل.

[تحقيق لطيف حول حديث «آكل اللقمة المستقذرة»]

في الصحيفة الرضوية بالاسناد المتّصل الى علي بن الحسين: «أنّ الحسن[1] بن علي عليهما السلام دخل المستراح، فوجد لقمةً ملقاةً فدفعها الىٰ غلام له، فقال: يا غلام ذكّرني هذا اللقمة إذا خرجت، فأكلها الغلام، فلمّا خرج الحسن عليه السلام قال: يا غلام هات اللقمة؟ قال: أكلتها يا مولاي، قال: أنت حرّ لوجه الله تعالى، قال له رجل: أعتقته يا مولاي؟! قال: نعم، سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول: من وجد لقمةً ملقاةً فمسح منها ما مسح وغسل منها ما غسل ثمّ أكلها، لم تستقرّ في جوفه حتّى يعتقه الله من النار، ولم أكن لأستعبد رجلاً أعتقه الله تعالى من النار»[2].

وفي الفقيه في باب ارتياد المكان للحدث: «دخل أبو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء، فوجد لقمة خبز في القذر، فأخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه، فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج قال للمملوك: أين اللقمة؟ قال: أكلتها يا ابن رسول الله، فقال: إنّها ما استقرّت في جوف أحد إلّا وجبت له الجنّة، فاذهب فأنت حرّ فإنّي أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنّة»[3].

أقول: وبالله التوفيق: يستنبط منه أُمور:

الأوّل: أنّ اللقطة اذا كانت دون الدرهم عيناً أو قيمة جاز أخذها والانتفاع بها

---

(١) في الصحيفة: الحسين. (٢) الصحيفة الرضوية: ٨٠ برقم: ١٧٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧ ح ٤٩.

بغير تعريف؛ إذ الظاهر أنّ ذلك الخلاء كان مورداً عامّاً يدخله غيره وغير أهل بيته عليه السلام أيضاً كما يشعر به كون الرجل هناك وسؤاله عن وجه إعتاقه، تأمّل.

الثاني: أنّ الخبز المتنجّس يقبل الطهارة بالغسل، إلّا أن يقال: إنّ القذر ليس بمعنى النجاسة الشرعيّة بل هو أعمّ منها، لكن ذكر الخلاء ووجدان الخبز فيه ثمّ غسله قرينة على أنّ المراد به النجاسة.

ويؤيّده ما في الخبر الأوّل «وغسل منها ما غسل» فيستفاد منه أنّ الماء القليل يطهر وخاصّة إذا ورد على النجاسة؛ لأنّ الظاهر أنّه لم يكن هناك كرّ ولا ماء جارٍ، وهو الثالث.

الرابع: استحباب الاستباقة الى الخيرات، حيث إنّه عليه السلام أخذها وغسلها حينما وجدها من غير مهملة وتراخ، كما تدلّ عليه الفاء التعقيبيّة، وعدم انتظاره في أخذها وغسلها الى أوان الخروج من الخلاء وكان أوفق بمرامه.

الخامس: حرمة أكل المتنجّس، أو استحباب التنزّه عن المستقذر قبل التطهير وإزالة القذر وهو السادس.

السابع: جواز أكله بعده.

الثامن: وجوب احترام نعم الله تعالى أو استحبابه وإن كانت حقيرة، فعلى الأوّل يستفاد منه حرمة إضاعة المال وما يمكن أن ينتفع به، وهو التاسع.

وأمّا على الثاني، فلعلّ فيه نوع إشعار بأنّ فاعل المستحبّات إذا كان واثقاً بنفسه آمناً عن الرياء جاز له أن يفعلها علانية: إمّا للترغيب أو التعليم، وهو العاشر.

الحادي عشر: جواز ارتكاب الإمام عليه السلام بنفسه النفيسة للأُمور الخسيسة إذا كان الغرض منه نيل ثواب لا يمكن إلّا به، ولا يكون ذلك دناءة منه قادحة في منصب الإمامة، فيستفاد منه أنّ كلّ ما يأمر به المعصوم أو يفعله بنفسه يكون له وجه حكمة وإن كان مخفيّاً على غيره.

ولعلّ إخباره بأنّه سيأكلها ولم يكن له وجه ظاهراً بل هو بظاهره يدلّ على خساسة النفس ودناءة الهمّة وغاية الحرص، كان من هذا القبيل، ولذا بيّن وجهه بأنّه من موجبات الجنّة والمغفرة، وهو الثاني عشر.

الثالث عشر: جواز الإيداع والائتمان.

الرابع عشر: جواز أخذ المملوك أميناً.

الخامس عشر: جواز استصحاب المملوك الى باب الخلاء، والظاهر أنّه كان لإحضار الماء أو للإعانة على الوصول ببيت الخلاء؛ لأنّه عليه‌السلام كان بدناً وكان في غالب أحوال مشيه مفتقراً الى من يعينه، فيدلّ على جواز هذا النحو من الاستعانة في الطهارة، وهو السادس عشر.

السابع عشر: توقّف حصول الثواب في العبادات على المباشرة بنفسه، وعدم جواز إشراك غيره فيها، ولذا لم يأمر المملوك بأخذها وغسلها، بل أخذها وغسلها بنفسه ثمّ دفعها إليه وأمره بحفظها معه، ليومئ إيماءً لطيفاً الى وجوب حفظ الأمانات في أحفظ ما يمكن أن يحفظ فيه، وهو الثامن عشر.

التاسع عشر: عدم كراهة الكلام وهو في الخلاء، فكراهته فيه مختصّة بحال التغوّط.

العشرون: كراهة الأكل فيه على احتمال، وذلك لأنّ تأخيره عليه‌السلام لأكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم والأجر الجسيم، وتعليقه على الخروج يشعر بمرجوحيّة الأكل في تلك الحال، وظاهر أنّه كان في غير حال التغوّط، فكراهته في حاله أشدّ، وهو الحادي والعشرون.

قال في المعتبر: إنّما كره الأكل لما يتضمّن من الاستقذار الدالّ على مهانة نفس معتمدة[1].

الثاني والعشرون: كراهة الأكل والآكل مدافع لأحد الأخبثين على احتمال آخر.

الثالث والعشرون: عدم جواز الاستثناء[2] بمشيّة الله في أفعال يراد فعلها في

---

(١) المعتبر ١: ١٣٨.

(٢) وإليه يشير قوله في المثنوي:

ای بســا نــاگـفته استثنا بگـفت   جان او با جان استثنا است جـفت

الأزمنة الآتية[١]، فالنهي في الآية تنزيهيّ، أو يعمّم ليشمل المعنويّ واللفظيّ، وهو الرابع والعشرون.

الخامس والعشرون: جواز استعمال الخبر في مقام الإنشاء من البليغ، وعليه مبنى كثير من الآيات والروايات الاحكاميّة وغيرها.

السادس والعشرون: جواز طلب الأمانة وإن كانت حقيرة والطالب جليلاً ولا منقصة فيه.

السابع والعشرون: جواز التصرّف في ملك الغير بغير إذنه إذا لم يلحقه ضرر بالتصرّف فيه؛ لأنّ تقريره كقوله.

الثامن والعشرون: جواز تصرّف المملوك في ملك مالكه إذا كان مأذوناً فيه وإن كان بالفحوى.

التاسع والعشرون: جواز مخالفة المملوك أمر مالكه، وأنّه لا يصير بذلك عاصياً مذموماً مستحقّاً للعقاب، بل ربّما يصير موجباً للمدح والثواب، فيدلّ علىٰ وروده في كلامهم عليهم السلام للندب، بل لمجرّد الإذن والإباحة وهو الثلاثون، أو هو مبنيّ على العفو والصفح فيدلّ على استحبابه وهو الحادي والثلاثون.

الثاني والثلاثون: جواز مخالفة أمر الإمام عليه السلام إذا كان للندب وإن كان بالمشافهة.

الثالث والثلاثون: جواز إخفاء ثواب معيّن عن الغير إذا كان الغرض منه أن يحصله لنفسه، ولا يكون ذلك بخلاً بل غبطة.

الرابع والثلاثون: كون الغبطة ممدوحة مرغوبة حتّى من الإمام عليه السلام.

الخامس والثلاثون: جواز ذكر العامّ وإرادة الخاصّ منه إذا دلّت عليه قرينة، ضرورة أنّ المراد بالأحد أحد من المؤمنين، فيكون المراد أنّ اللقمة ما استقرّت في جوف أحد منهم في حال من حالاته ووقت من أوقاته إلّا وقت وجوب الجنّة له.

---

(١) في «خ»: المستقبلة.

فيظهر منه أنّ وجوبها كان قبل استقرارها في جوفه، وذلك أنّه بمجرّد الشروع في أكلها صار مستحقاً للثواب الموجب للجنّة لما فعله بنفسه من الهضم والكسر، فيدلّ على أنّ كسرها ووضعها لله أمر مطلوب له موجب للثواب الجزيل والأجر الجميل، وهو السادس والثلاثون.

أو لما فعله من الإكرام والإحترام بنعم الله الملك العلّام، فيدلّ على أنّ احترامها يورث الثواب المورث للجنّة، وقد ورد: «أكرموا الخبز فإنّ الله أنزله من بركات السماء»[١] وهو السابع والثلاثون.

الثامن والثلاثون: أنّ الحسنات يذهبن السيّئات ويكفّرهنّ[٢].

التاسع والثلاثون: كون موجبات الرحمة والمغفرة حسنات وطاعات قليلة سهيلة حقيرة في نظر الإنسان، فينبغي له أن يفعل جميع أنواعها ولا يترك شيئاً منها استصغاراً له، فلعلّ ما يوجب له الجنّة والمغفرة يتحقّق في ضمن ما هو حقير في نظره.

الأربعون: وجوب إحسان المحسن، فيدلّ على أنّ بعض الأشياء على الله واجب خلافاً للأشاعرة، وهو الحادي والأربعون.

الثاني والأربعون: استحقاق المكلّف الجنّة بمجرّد عمله السابق من غير تفضّل من الله.

الثالث والأربعون: فعل المكلّف فعلاً يستحقّ به أجراً معيّناً من قبل أن يقدّر له في الشرع أجر، فضلاً من أن يقدّر له فيه أجر معيّن، فالعلم بمقدار جزاء العمل وكونه منويّاً وقته غير مشروط في استحقاق الثواب، بل يكفي فيه مجرّد العلم بأنّه فعل حسن ممدوح في نظر الشارع أو مباح، ضرورة أنّ المملوك ما كان عالماً بمقدار جزاء ذلك العمل، بل يمكن أن يقال: إنّه ما كان له العلم بأنّ له جزاء، نعم قد حصل له العلم بأنّ تلك اللقمة مباح أكلها بقرينة قوله عليه السلام: «لآكلها إذا

---

(١) كنز العمال ١٥: ٢٤٥، برقم: ٤٠٧٧٦. (٢) في «خ»: ويكفّرها.

خرجت» وبعد التأمّل فيما فعله وفي إخباره بأنّه سيأكلها يمكن أن يحصل له الظنّ بأنّ لآكلها جهة حسن يترتّب عليها ثواب مّا، وأمّا استفادة مقداره منه فممّا لا يمكن استفادته منه.

الرابع والأربعون: عدم اشتراط الموافاة على الإيمان في ترتّب الثواب على العمل، فيؤيّد مذهب السيّد وفيه نظر؛ لأنّه يمكن أن يكون المراد أنّها ما استقرّت في جوف أحد إلّا وجبت له الجنّة بشرط بقائه على الإيمان، أو يقال: إنّ أكلها ممّا يوجب البقاء على الإيمان، تأمّل فيه.

الخامس والأربعون: كونه عليه السلام عالماً بأهل الجنّة، فيظهر منه علمه بالمغيبات، وهو السادس والأربعون، وفيه مناقشة.

السابع والأربعون: وقوع التحرير بمجرّد: أنت حرّ.

الثامن والأربعون: عدم اشتراط القربة فيه على نسخة غير مشتملة على الجلالة، وأمّا على نسخة أُخرىٰ فتدلّ عليه، وهو التاسع والأربعون، ولعلّ هذه النسخة أقرب الى الصواب؛ لأنّ العتق عبادة لقوله عليه السلام: «لا عتق إلّا ما أُريد به وجه الله تعالى»[1] ولما في الرواية الأُولى الرضويّة من قوله: «أنت حرّ لوجه الله تعالى». ويمكن توجيه النسخة الأُولى بأنّ المعتبر هو قصد القربة الى الله تعالى، تلفّظ به أم أضمر.

الخمسون: عدم اشتراط القبول فيه.

الحادي والخمسون: كراهيّة استخدام من علم كونه من أهل الجنّة، فمن لم يعلم كونه منهم لم يكره، حرّاً كان أم رقّاً، شريفاً كان أم وضيعاً، صالحاً كان أم طالحاً، سيّداً قرشيّاً أم عبداً حبشيّاً، كما يشعر بذلك تعليق الحكم على الوصف وهو الثاني والخمسون. وأمّا قول الصادق عليه السلام: «ولا يحلّ خدمة من كان مؤمناً بعد سبع سنين»[2] فمحمول على تأكد أستحباب عتقه.

---

(١) عوالي اللآلي ٢: ٢٩٩ ح ٥. (٢) فروع الكافي ٦: ١٩٦ ح ١٢.

الثالث والخمسون: استحباب إعتاق العبد إذا علم كونه من أهل الجنّة، تأمّل فيه.

الرابع والخمسون: جواز إخبار غير المعصوم بأنّه من أهل الجنّة، وإن أمكن عنه صدور صغيرة أو كبيرة، فيدلّ على عدم قبحه خلافاً لأكثر المعتزلة، وقد ذكرنا وجهه وما فيه من الكلام والأخبار الدالّة عليه في رسائلنا فليطلب من هناك، وهو الخامس والخمسون.

ثمّ إنّ الفطن العارف إذا تأمّل فيه تأمّلاً صادقاً يظهر له منه اُموراً اُخر تركناها امتحاناً للأذهان الثاقبة وتشحيذاً للأفكار الصائبة، فخذ الفطانة بيدك وكن من المستيقظين، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّدنا محمّد وآله المعصومين.

[تحقيق حول حديث «ثلاثة إن لم تظلمهم ظلموك»]

في الخصال للصدوق عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاثة إن لم تظلمهم ظلموك: السفلة، والزوجة، والمملوك»[1].

أقول: في نهاية ابن الاثير: أصل الظلم الجور ومجاوزة الحدّ[2] ولعلّه أشار بذلك الىٰ ما قيل: إنّ الظلم هو التعدّي عن حدود الله كما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعدَّ حُدودَ اللهِ فَقَد ظَلَم نَفسَهُ﴾[3] وقيل: أصله انتقاض الحقّ، وقيل: وضع الشيء في غير موضعه من قولهم: من أشبه أباه فما ظلم، أي: فما وضع الشبه في غير موضعه، كذا في مجمع البيان.

وفي نهاية ابن الأثير: السفلة بفتح السين وكسر الفاء السقاط من الناس، ثمّ قال: وبعض العرب يخفّف فيقول: فلان من سفلة الناس، فينقل كسرة الفاء الى السين[4].

ويظهر من بعض الأخبار: أنّ السفلة من لا يبالي ما قال وما قيل له.

---

(١) الخصال: ٨٦ ح ١٥ وفيه: «السفلة، وزوجتك، وخادمك».

(٢) نهاية ابن الأثير ٣: ١٦١. (٣) الطلاق: ١.

(٤) نهاية ابن الأثير ٢: ٣٧٦.

روى الشيخ في التهذيب عن السيّاري عن أبي الحسن رفعه «قال: جاء رجل الى عمر، فقال: إنّ امرأته نازعته فقالت له: يا سفلة، فقال لها: إن كان سفلة فـهي طالق، فقال له عمر: إن كنت ممّن تتّبع القصاص وتمشي في غير حاجة وتأتـي أبواب السلطان فقد بانت منك، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ليس كما قـلت، إليّ، فقال له عمر: إيته فاسمع ما يفتيك، فأتاه فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: إن كـنت لا تبالي ما قلت وما قيل لك فأنت سفلة، وإلّا فلا شيء عليك»[1].

فأقول بعد تمهيدها: ظاهر الخبر يعطي أنـك إن لم تبتدأهم بالجور والإهانة والإساءة والشتم واللطم يقعون فيك ويطمعون منك ما لا يستحقّونه تجبّراً عليك واقتراحاً، فيدلّ على جواز معاتبتهم بل معاقبتهم من غير سابقة استحقاقهم دفعاً للضرر المظنون، وهذا بعيد؛ لأنّ الظلم على الإطلاق قبيح، والمقام النبوي منزّه عن الأمر بالقبيح، كيف لا وقد ورد في أخبار كثيرة الحثّ والمبالغة على الإحسان الى الزوجة والمملوك، حتى روى الصدوق في الفقيه أنـه قال: «ما زال جبرئيل عليه السلام يوصيني بالمملوك حتّى ظننت أنـه سيضرب له أجلاً يعتق فيه، وما زال يوصيني بالمرأة حتّى ظننت أنـه لا ينبغي طلاقها»؟[2].

فالوجه إذن أن يحمل على أنـك إن لم تضعهم في غير مـوضعهم ومـحلّهم وضعوك في غير موضعك ومحلّك وهتكوا حرمتك وتركوا رعايتك، والمـراد أنّ مراعاتهم بقدر حالهم يوجب جرأتهم عليك وجسارتهم، فيتركون مراعاتك بقدر حالك، فوجب تنزيلهم دون منزلتهم لتسلم بذلك منزلتك ومرتبتك.

أو إن لم تتجاوز الحدّ في تأديبهم وتعليمهم ومـنعهم عـن الفسـاد ظـلموك ويتجاوزوا الحدّ في الفساد، وتركوا طاعتك بل طاعة الله، على قياس ما قالوا في قوله عليه السلام: «لا ترفع عصاك عن أهلك» أي: لا تدع تأديبهم وجمعهم على طاعة الله، ولم يرد الضرب بالعصا ولكنّه جعله مثلاً.

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥ ح ٢٨. (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٢ ح ١٠٨.

أو يقال: المراد أنّ صفحك عن هؤلاء وعفوك عنهم بعد سابقة تقصيرهم وإساءتهم إليك مذموم؛ لأنّه إجراء لهم وإغراء على البغي عليك والإضرار بك، فالممدوح حينئذ تأديبهم بمعاتبتهم ومعاقبتهم بما يستحقّونه حسماً لمادّة جرأتهم على الإساءة والطغيان.

وإنّما سمّي ذلك ظلماً مع كونه جزاء سيّئة بمثلها وهو عين العدل من باب الازدواج والمشاكلة، والمشاكلة لا يشترط فيها تقدّم المشاكل ـ بالفتح ـ على المشاكل ـ بالكسر ـ وإن كان أكثرياً، ألا يرىٰ أنّهم صرّحوا بأنّ «يمشي» في قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَن يَمشِي عَلَى بَطنِهِ﴾[1] لمشاكلة قوله: ﴿فَمِنهُم مَن يَمشِي عَلَى رِجلَيْنِ﴾[2].

ويمكن أن يكون من محطّ فائدة الخبر مذمّة هؤلاء، والإخبار بسفالة قدرهم بأنّهم مع كونهم عاجزين محتاجين إليك يظلمونك من غير سابقة ظلم منك وإذا ظلمتهم يكفّون عنك الظلم خوفاً لا حياءً وأدباً، فيكون الغرض مجرّد الإخبار بكونهم ظالمين لك من غير سبب، فالواجب عليك أن تكون علىٰ حذر منهم واحتياط لئلا يظلموك على حين غفلة منك.

وأمّا جواز الابتداء بظلمهم وعدمه فمسكوت عنه، وإنّما يعلم عدمه مطلقاً من أدلّة أُخرىٰ، فليتأمّل.

وفي الفقيه في باب النوادر ـ وهو آخر أبواب الكتاب ـ باسناده الى أبي عبدالله عن أبيه عن جدّه عن علي بن أبي طالب عليهم السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه «قال: يا علي، ثلاثة إن أنصفتهم ظلموك: السفلة، وأهلك، وخادمك»[3] وهذا من حيث المعنى قريب من الأوّل بل عينه؛ إذ المتبادر من الأهل وخاصّة إذا قوبل بالخادم هو الزوجة، وكثيراً ما يطلق الخادم والخادمة على المملوك والمملوكة.

فمنه ما ورد في صحيحة يعقوب بن شعيب أنّه «سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له الخادم، فقال: هي لفلان تخدمه ما عاش فإذا مات فهي حرّة،

(١ و ٢) النور: ٤٥. (٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٩.

فتأبق الأمة قبل أن يموت الرجل بخمس سنين أو ستّ، ثمّ يجدها ورثته، ألهم أن يستخدموها بعدما أبقت ؟ فقال: لا، إذا مات الرجل فقد عتقت»[1].

وفي نهاية ابن الأثير: وفي حديث فاطمة وعليعليهما‌السلام: «اسألي أباك خادماً يقيك حرّ ما أنت فيه» الخادم واحد الخدم، ويقع على الذكر والاُنثى لإجرائه مجرى الأسماء غير المأخوذة من الأفعال كحائض وعاتق، ومنه حديث عبد الرحمن أنّه طلّق امرأته فمتّعها بخادم سوداء، أي: جارية[2] انتهىٰ.

والانصاف: العدل، قاله صاحب القاموس[3] والمعنى: أنّ هؤلاء الثلاثة إن عاملتهم بالإنصاف والعدل ظلموك، فيدلّ علىٰ جواز نقيض هذه المعاملة، وهو عين الظلم، فيؤول الى ما سبق، إلّا أن يقال: دفع الضرر المظنون واجب وإن أدّىٰ الى الظلم وعدم الإنصاف، فتأمّل.

[تحقيقى پيرامون كلام فاضل هندى در رسالهٔ چهار آئينه]

ملّا بهاء الدين محمّد بن حسن اصفهاني معروف به فاضل هندى كه من جملهٔ فضلا ومجتهدين مشهور عصر اين خاكسار وذرّهٔ بى مقدار بود، در رسالهٔ چهار آئينه كه به نام نامى سلطان حسين بن سليمان الموسوي الصفوي پرداخته، در فصل اثبات وحدت صانع بدليل عقلى واضحى كه مطلقا بر آن مؤاخذه نتوان كرد، بعد از ايراد كلمات چندى كه اصلاً دخل در تقرير اين دليل ندارد فرموده: كه چون ثابت شد كه صانع عالم بذاته دانا وتوانا است، پس حكيم كامل على الاطلاق خواهد بود، أعني آنچه را شدنى است ومصلحت در وجود آن هست خواهد آفريد، كه اگر بعضى را نيافريند در حكمت كامل نخواهد بود.

پس اگر آفرينندهٔ ديگر باشد لازم مى آيد كه بعضى از مخلوقات آفريدهٔ هر دو باشد، كه هر يك به انفراده آن را آفريده باشد وعلت مستقلّهٔ او باشد، يا آنكه حكيم كامل علّت مستقلّه باشد وديگرى علّت ناقصه، وهر دو شق محال است.

---

(١) فروع الكافي ٧: ٣٤ ح ٢٣، والتهذيب ٩: ١٤٣ ح ٤٣.

(٢) نهاية ابن الأثير ٢: ١٥.

(٣) القاموس ٣: ٢٠٠.

فقیر بی بضاعت گوید: می تواند بود که امری بذاته شدنی باشد ومصلحت در کردن آن، وکننده دانا باشد بر مصلحت وتوانا برکردن، ولیکن کردن وی در صورتی صورت بندد که آن دیگری که همچون وی دانا وتوانا باشد اقدام برکردن آن امر ننماید. فأمّا چون وی اقدام برکردن آن نماید شاید مصلحت منقلب گردد وحکمت در نکردن آن باشد، پس لا جرم ترک آن کند تا آن دیگری آن را بکند، چه میان امکان ذاتی وامتناع غیری وکذلك مصلحت ذاتیّه ومفسدهٔ غیریّه منع جمع نیست.

پس حکیم کامل علی الاطلاق در صورتی آنچه را که شدنی است ومصلحت در وجود آن است خواهد آفرید که مانند وی حکیم دیگری که کامل باشد علی الاطلاق نخواهد که آن را بیافریند، وأمّا چون او خواهد که آن را بیافریند شاید حکیم مذکور اقدام بر آفریدن آن ننماید تا مفسده نشود ونزاع در میان نیاید، وخاصّه در صورتی که بنای آفرینش بر علم با صلح وفعل فاعل اختیاری.

وحاصل مجرّد وجود مقتضی که علم وقدرت وامکان ومصلحت عبارت از آن است در ترتّب مقتضی وأثر کافی نیست، بل لا بدّ است از رفع مانع، ومانع چون واجب الوجود باشد، عدم قدرت بر رفع آن بلکه عدم قدرت بر دفع آن که اسهل است از رفع، دلالت بر عجز نکند، ومنافات با قدرت نداشته باشد، چه دفع آن ممتنع است، ومتعلّق قدرت باید که امری باشد ممکن، نه واجب وممتنع؛ زیرا که وجوب وامتناع مقدوریّت را نشاید، بل منافی مقدوریّت باشد، چنان که مشهور است.

واز این قرار که آفرینندهٔ دیگری باشد که بعضی از مخلوقات آفریدهٔ او باشد، نه اخلال به حکمت لازم آید، ونه آنکه هر یک بانفراده آفرینندهٔ آن باشد، بلکه در صورت مفروضه اگر هریک بانفراده خواهد که به ایجاد جملهٔممکنات پردازد اخلال به حکمت وترک مصلحت کرده خواهد بود، چه در این صورت

حکمت ومصلحت اقتضای آن کند که هر یک برخی از ممکنات را آفریده متعرّض آفریدن آن دیگری نشود تا نزاع در نگیرد وفساد برنخیزد.

وعجب است آنکه این مرد فاضل در اوائل همین فصل فرموده: که ادلّهٔ عقلیه که از حکما ومتکلّمین بنظر رسید، واز آن جمله دلیل تمانع است ناتمام وبرهمگی بحث وارد است، وتصریح به آن کرده که این دلیلی که بخاطر ایشان رسیده تمام است، واصلاً بحثی بر آن نمی‌آید.

وپوشیده نیست که حاصل این دلیل آیل است به دلیل تمانع، وبحثی که مذکور شد ورود تمام توجّه مالا کلام دارد، ودر دریافت آن حاجت به تدبّر وتفکّر چندانی نیست، بلکه اندک التفاتی با توجّه خاطر کافی است.

وبباید دانست که وحدت واجب الوجود با آنکه امری است فطری ومطلبی است بدیهی أوّلی، چنان که جمعی از رؤساء معتزله ومتکلّمین تصریح به آن کرده‌اند به دلیل عقل بروجهی که مورد اعتراض نباشد، ومؤاخذه مطلقا نتوان کرد ثابت نمی‌تواند شد، بل عمده در اثبات وحدت صانع عالم اخبار أنبياء وصادقین است، چه بعد از ثبوت نبوّت به ظهور معجزه یا به دلیل عقل، عقل را اخبار نبی به وحدت صانع ازلی کفایت است از تجشّم استدلال ودفع ما یقال.

ودوری که در بدایت حال بخاطر وخیال می‌رسد، مندفع است با آنکه اثبات نبوّت گر چه توقّف بر علم وقدرت دارد، امّا توقّف بر اثبات وحدت ندارد، ولهذا گروه انبوهی از فضلای مدّقین وعلماء محقّقین از اصحاب حدیث ومتکلّمین طریق اثبات وحدت صانع را بر وجهی که اصلاً مؤاخذه بر آن نتوان کرد منحصر در نقل کرده، طریق عقل را منسد دانسته‌اند.

شب ظلمت وبیابان بکجا توان رسیدن   مگر آنکه شمع رویت بر هم چراغ دارد

نقل عن الشبلي أنّه لما سئل عن التوحيد قال: من سأل عن التوحيد فهو جاهل، ومن أجاب عنه فهو مشرك، ومن عرف التوحيد فهو ملحد، ومن لم يعرفه فهو كافر.

فقیر بی بضاعت گوید: آدمی باید که هر لفظی را که بشنود در تدبیر آن

تفکّر کند، وآن عبارت را به قدر امکان به معنی حقیقت بداند وبی معنی نشمارد.

پس می‌گوئیم: در کتاب توحید وخصال وکافی مسطور است که در واقعهٔ جمل مردی از سیّد أوصیاء وسند أتقیاء علیه التحیة والثناء پرسید: أتقول: إنّ الله واحد؟ مردم بر آن حمله کردند وگفتند: یا أعرابي أما ترىٰ ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب ؟ آن حضرت فرمودند: دست از او بدارید واورا به من گذارید، فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، بعد از آن فرمود: ای أعرابی خدا را واحد گفتن واورا یگانه دانستن بر چهار وجه متصوّر می‌تواند شد: دو وجه بر حقتعالی جایز نیست، ودو وجه دیگر در حقّ آن ثابت است. فأمّا آن دو وجهی که اطلاق آن بر خدای تعالی روا نیست:

اوّل آن است که گوید: هو واحد بقصد باب الاعداد، یعني اطلاق وحدانیّت عددیه بر او کند، واین نه جایز است، چه هر چه ثانی ندارد در رشتهٔ عدد نگنجد، نمی بینی که حق تعالی تکفیر کرد گروهی را که گفتند ﴿إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَة﴾[1].

وجه دوّم آن است که گوید: هو واحد من الناس، یرید النوع من الجنس، یعنی واحد از آدمیان است، ومرادش آن است که او یکی از این جنس است، واطلاق وحدت به این معنی بر خدا ناروا است، چه این تشبیه است وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى.

وامّا آن دو وجهی که در حقّ او ثابت است.

أوّل آنکه گویند: هو واحد ليس له من الأشياء شبيه، یعنی خدا یکی است واورا شبیهی ونظیری نیست، کذلك ربّنا یعنی چنین است پروردگار ما.

مانند خدا بهر چه دانی نبود
هرگز باقی مثال فانی نبود
در ذات خدا چون وچه گفتن غلط است
زآن رو که زجنس هرچه دانی نبود

---

(۱) سورهٔ مائده: ۷۳.

وجه دوّم: آنکه گويند: أنـّه عزّوجلّ أحديّ المعنىٰ، يعنى منقسم نمى‌شود، نه در وجود ونه در عقل ونه در وهم، كذلك ربّنا جلّ وعز[1].

بعد از گزارش اين كلام درر نظام در اين مقام گوئيم: محتمل است كه مراد شبلى آن باشد كه هر كه سؤال كند از توحيد، يعنى از بودن حق تعالى واحد به معنى اوّل يا دوّم، پس او نادان است، چه ندانسته است كه اطلاق واحد به اين معنى بر خداى تعالى ناروا است، وهر كه جواب گويد از توحيد به اثبات احد هذين المعنيين، پس او مشرك است، چه واحد به اين معنى چنان كه سفارش يافت مستلزم ثانى است، واين عين شرك است.

وهركه شناخته باشد توحيد را به همين معنى، يـعنى اعـتقاد كـند واذعـان نمايدكه خداى تعالى واحد است به اين معنى كه گذشت، پس او ملحد است، يعنى از حق به باطل ميل كرده است، ويا شرك ورزيده وظلم كرده است در حق او.

وهركه نشناخته باشد توحيد را به يكى از مـعنيين أخـيرين، پس او كـافر است، چه اوّل درجه از درجات ايمان آن است كه مكلّف اعتقاد كـند كـه ليس كمثله شيء، ونفى كند از او تركيب ذهنى وخارجى را؛ زيرا كـه تـركيب عـلى الاطلاق منافى وجوب وجود است.

واحتمال مى‌رود كه مرادش آن باشد كه هركه سؤال كند از توحيد، وچون سؤال در غالب احوال مستلزم جهل است پس او جاهل است، وغرض تـوبيخ سائل است از اين سؤال؛ زيرا كه هر مكلّفى به حسب فطرت اصليه وقريحهٔ جبليّه اگر اندک تأمّلى در ملك وملكوت نمايد، وآثار علويّه وسفليّه را مشاهده كند، ودر دلائل انفسى وآفاقى تدبّر نمايد، تواند فهميد كه صانع عالم يكى است، واو را شريكى ونظيرى وضدّى وندّى نيست.

هرگياهى كه از زمين رويد   وحده لا شـريك له گـويد

---

(۱) بحار الأنوار ۳: ۲۰۶ ـ ۲۰۷ ح ۱ از كتابهاى مذكور.

واز اینجا است که برخی گویند: وحدت واجب الوجود امری است فطری، ومطلبی است بدیهی اوّلی، وهیچ احتیاجی به دلیل وبرهانی ندارد.

اثبات وحدتش بدلائل چه احتیاج   خورشید را نجسته کسی باچراغها

واز ثمامة بن أشرس که از رؤساء معتزله بود، از عمرو بن بحر المعروف به جاحظ نقل کرده‌اند که معارف الهیّه همه ضروری است، وخدا آدمی را آفرید وخدا شناسی را در دل او مفطور داشته، همگی خدا را می‌شناسند، وهرکه منکر او است به زبان منکر است نه به دل، وخدا کسی را تکلیف به معرفت خود نکرده، بلکه آن علم را بی تکلیف در ایشان آفریده، همهٔ اشیاء به اضطرار عارف به پروردگار وتوحید ونفی صفات زائده وشبه آن هستند. واین سخن گرچه بعید است، ولیکن در این مقام در سازش این کلام بعدی ندارد.

به هر حال معنی من أجاب عنه فهو مشرك آن است که هرکه خواهد جواب این سؤال را گوید لا جرم بایدش که فرض کند شریکی برای واجب تا تواند که دلیل تمانع وامثال آن را تقریر کند وگوید که مفسده دارد، ویا ما به الامتیاز غیر ما به الاشتراك است، وترکیب وأشباه آن لازم آید، وپس مراد آن است که او مشرک است بحسب هذا الفرض نه در حقیقت ونفس الأمر.

کفر وایمان قرین یکدگرند   هرکجا کفر نیست ایمان نیست

ومعنی «من عرف التوحید فهو ملحد» آن است که هرکه شناخته باشد وحدت واجب الوجود را پس او میل کرده‌است از باطن به حق، وخلیل وار علی نبیّنا وآله وعلیه السلام از دلائل آفاقی وانفسی استدلال بر وجود ووحدت صانع تعالی شأنه العزیز کرده غیری را باوی شریك وانباز نگرفته خواهد بود.

خلیل آسا در ملك یقین زن   نوای لا اُحبّ الآفلین زن

فیروز آبادی گوید: الحاد به معنی میل کردن وعدول نمودن آمده است[1]، ودر این مقام مراد آن است که مذکور شد، وبنابر این معنی «ومن لم یعرف فهو

---

(۱) قاموس فیروآبادی ۱: ۳۳۵.

كافر» ظاهر است، واحتياج به تأويل سابق ندارد، وچون ايراد احتمالات ديگر موجب تطويل ومورث تعطيل بود، لهذا به همين قدر اكتفا واختصار نمود، اگر موافق طبع شريف ومطابق عنصر لطيف باشد فبها ونعمت، وإلّا به اشارتى يا به عبارتى مواضع ومواقع زلل را تعيين فرمايند، تا در اصلاح آن فساد وترويج آن كساد تدبّرى وتفكّرى نمايند، باقى به بقاى دهر باقى باشند.

[شرح لحديث «العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة»]

قال الصادق عليه السلام: «العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة، فما فقد من العبوديّة وجد في الربوبيّة، وما خفي في الربوبيّة أصيب في العبوديّة، قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾[١] أي موجود في غيبتك وحضرتك» كذا في مصباح الشريعة[٢].

أقول: لمّا توهّم بعضهم أنّه يؤيّد ما ذهبت إليه الصوفيّة فلنشرحه شرحاً يظهر به فساده، فنقول: «العبودية جوهرة» قضيّة، والكلام محمول على التشبيه، و«كنهها الربوبية» صفة للجوهرة، والعبودية إظهار التذلّل والخضوع كما صرّح به الراغب الإصفهاني[٣] وغيره، وكلّ شيء لإمكانه له خاضع وعنده متذلّل. والجوهر قد يراد به الموجود لا في موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته، يقال: جوهر السواد، أي: ذاته وحقيقته، كذا في شرح الرازي على الاشارات.

وكنه الشيء نهاية أجزائه، وهذا إنّما يتصوّر إذا كانت له أجزاء ولها نهاية، فما ليست له أجزاء أو كانت ولا نهاية لها فليس له كنه، فهذا قرينة واضحة على أنّ العبودية المحمولة عليها الجوهريّة ذات أجزاء. والربوبيّة بالضمّ كالربابة بالكسر: اسم بمعنى التربية، وهي تبليغ الشيء الى كماله شيئاً فشيئاً، وهو تعالى ربّ العالمين.

وحاصل المعنى: أنّ العبوديّة بمثابة حقيقة ملتئمة من الأجزاء؛ لأنّ كلّ

---

(١) فصّلت: ٥٣.
(٢) مصباح الشريعة: ٧ ط الأعلمي.
(٣) مفردات الراغب: ٣١٩.

موجود غير الواجب الوجود لا يخلو عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، فيكون زوجاً تركيبياً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الحقيقة منهما، فإذا تحلّلت تلك الحقيقة الى الأجزاء انتهت وتأدّت الى الربوبيّة، أي: تدلّ عليها لأنّها لإمكانها وافتقارها الى مؤثّر واجب لذاته تدلّ على وجوده، وهذه جهة لها باعتبار ذاتها وحقيقتها، فما فُقد وارتفع من تلك الحقيقة المفتقرة من افتقارها الى المؤثر والمبقي في بادي النظر وُجد بأدنى تأمّل في الربوبية، أي: علم أنّه كان بسببها لأنّها إنّما وجبت بغيرها فاستغنت به، وهذه جهة لها باعتبار غيرها؛ لأنّه سدّ طرق جميع أنحاء عدمها فأوجبها فأوجدها فصارت به غنيّة لا بذاته، وما خفي: إمّا مطلقاً أو في أوّل النظر في مقام الربوبيّة من صفات الربّ تعالى وسماته أُصيب وأُدرك من حيث الظهور والآثار في المرتبة العبودية والافتقاد لكونها مظهرها ومجلاها، فيظهر فيها ظهوراً لا ينكرها إلّا الأكمه أو من له عين خفاشيّة.

وبالجملة العبودية تدلّ على الربوبيّة دلالة الأثر على المؤثّر، والمعلول على العلّة، والربوبيّة تظهر من العبوديّة ظهور العلّة من المعلول، فكلّ منهما دليل الآخر: أحدهما بالإنّ والآخر باللمّ، مثلاً وجود العالم بعد عدمه وتألّفه في ذاته يدلّ على وجود موجود بذاته، ومؤلّف يوجدها ويؤلّفه، وكذا قدرة القادر وعلم العالم بعد أن لم يكن دليل وجود قادر وعالم بالذات يجعله قادراً وعالماً، وهكذا.

وإذا خفي علينا ـ مثلاً ـ كونه تعالى موجوداً أو حيّاً أو قادراً أو عالماً بذاته أو بغيره، يظهر لنا وجوده وحياته وقدرته وعلمه في الموجود والحيّ والقادر والعالم... وهكذا، وهذا معنى إراءة الآيات والأدلّة في الآفاق وفي الأنفس، وكونه تعالى موجوداً فيما غاب وما حضر كما أومأ عليه السلام إليه ايماءً لطيفاً.

وعلىٰ ما حمل عليه الآية فمعنى التسويف أنّ إراءة الآيات الأنفسيّة والآفاقيّة موكولة على النظر والاستدلال الواجبين على المكلّف كما سبق إليه الايماء، ولا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة كما توهّمه بعض المعاصرين.

ويحتمل أن يكون السين للمبالغة والتأكيد لا للتسويف والتأخير، فتأمّل.

[تحقيق حول حديث «المؤمن يأكل في معاء واحد»]

قال سيّد البشر على ما أُورد عنه في الخبر: «المؤمن يأكل في معاء واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء»[1].

أقول: لمّا كانت القوى المدركة الحيوانيّة سبعة، خمسة منها ظاهرة والإثنتان منها ـ وهما: الحسّ المشترك المدرك للصور، والوهم المدرك للمعاني؛ لأنّ الخيال والمتخيّلة والحافظة ليست من القوى المدركة بل هي من أعوانها ـ باطنتان، وكان الكافر لغلبة هواه على عقله ﴿أَفَرَأَيتَ مَن اتَّخَذَ إلٰهَهُ هَوَاه﴾[2] مطيعاً لتلك القوى السبعة، ومحصّلاً مشتهياتها الفانية ومقتضياتها الدانية، كان يأكل في تلك الأمعاء السبعة وينتفع بها، وهي بعينها هي التي يفضي به الى نار جهنّم التي لها سبعة أبواب، لكلّ باب منها جزء مقسوم.

وأمّا المؤمن، فلمّا قهر هواه وسلب مناه، وبعث قواه علىٰ ملازمة الطاعات ومجانبة المنهيّات، وجعلها بالرياضات والمجاهدات مطيعة ومنقادة تحت قلم العقل في تناول العلوم الحقيقيّة والأخلاق المرضيّة المؤدّية الى السعادات الباقية الأبديّة، كان يأكل في هذا المعاء الواحد، فالمراد بالأكل مطلق الانتفاع وهو متعارف، يقال: فلان يأكل مال اليتيم، يعنون به أنّه يستعمله ويأخذه وينتفع به ولا يجتنّبه لا أنّه يأكله حقيقة.

أو يقال: إنّه مثلٌ ضربه للمؤمن وزهده في الدنيا، والكافر وحرصه عليها، وليس معناه كثرة الأكل دون الاتّساع في الدنيا، فيكون إشارة الىٰ أنّ المؤمن قليل الانتفاع منها، والكافر كثير الانتفاع منها؛ لأنّها سجن المؤمن وجنّة الكافر، فإنّه لكونه مراقباً لأحواله ومجانباً عمّا يضرّه في مآله كان مقيّداً مطلقاً مضيّقاً عليه رزقه وما ينتفع به في دنياه لمراعاته آخرته وعقباه، وذلك بخلاف الكافر فإنّه مطلق مطلقاً لا قيد له أصلاً.

---

(١) عوالي اللآلي ١: ١٤٤ ح ٦٩.　　(٢) الجاثية: ٢٣.

ويمكن أن يكون الغرض المسوق له الكلام هو الترغيب على قلّة الأكل بأنّهامن صفات المؤمن، والترهيب عن كثرته بأنّها من سمات الكافر، ولذا قال في خبر آخر: «كفى ابن آدم ثلاث لقيمات يقمن صلبه»[١] فعبّر عن قلّة الأكل بقلّة أوعية المأكول، وعن كثرته بكثرتها، فالكلام في قوّة المجاز المرسل.

وقيل: هو خاصّ في رجلٍ بعينه كان يأكل كثيراً، فأسلم فقلّ أكله.

ويظهر من سبب الورود أنّ الكافر يجوز ضيافته بل إكرامه، كما يظهر أيضاً من قوله: «أكرموا الضيف ولو كان كافراً»[٢] وقوله: «لكل كبد حراء أجر»[٣] والىٰ هذا القول أشار الرومي في المثنوي في أوائل المجلّد الخامس في سبب ورود هذا الحديث بعد كلام بقوله:

كآمديم اى‌شاه ما اينجا قنق	اى تو مهمان دار سكان افق
بينوائيم ورسيده ما زدور	هين بيفشان بر سرما فضل نور
رو بياران كردآن سلطان راد	دستگير جمله شاهان وعباد
گفت‌اى ياران من قسمت كنيد	كه شما پر از من وخوى منيد
پر بود اجسام هرلشكر زشاه	زآن زنند آن تيغ بر اعداى جاه
هريكى يارى يكى مهمان گزيد	در ميان بديك شكم زفت عنيد
جسم ضخمى داشت كس او را نبرد	ماند در مسجد چو اندر جام درد
مصطفى بردش چو واماند از همه	هفت بُز بُد شيرده اندر رمه
كه مقيم خانه بودندى بزان	بهر دوشيدن براى وقت خوان
نان و آش و شير آن هر هفت بز	خورد آن بوقحط عوج ابن غز
جمله اهل البيت خشم‌آلو شدند	كه همه در شير بز طامع بدند

---

(١) بحار الأنوار ٦٦:٣٢٩ ح ٣.

(٢) لم أعثر على خصوص الخبر في المصادر المعتبرة، راجع: البحار ٧٥: ٤٥٨، وكنز العمّال ٩: ٢٤٥.

(٣) نهاية ابن الأثير ١: ٣٦٤، وكنز العمال ١٥:٢٨٨ برقم: ٤٣١١٧.

معده طبلی‌خوار همچون‌طبل کـرد قسم هـیجده آدمـی تـنها بـخورد

وساق الكلام وطوله كما هو دأبه، الى أن قال:

این سخن پایان نـدارد آن عـرب ماند از الطـاف آن شـه در عـجب
خواست دیوانه شدن عقلش رمید دست عقل مصطفی بـازش کشـید
آب بـر رو زد در آمـد در سـخن کای شهید حق شهادت عرضه کن

وطوّل الكلام الى أن قال:

ایـن سـخن پـایان نـدارد مـصطفی عرضه کرد ایمان وپذرفت آن فـتی
گشت مـؤمن گـفت اورا مـصطفی کامشب دیگـر تـو شـو مـهمان مـا
کرد الحاحش بـخور شـیر ورقـاق گـفت گشـتم سـیرو الله بـی نـفاق
این تکلف نیست بی نـاموس وفـن سیرتر گشـتم از آن کـه دوش مـن
در عجب ماندند جـمله اهـل بـیت پرشد این قندیل زآن یک قطره زیت
آنـچه قـوت مـرغ بـابیلی بـود سـیری مـعده چـنین پـیلی بـود
فـچفچی افـتاد انـدر مـرد وزن قدر پشه مـی‌خورد ایـن پـیل تـن
حرص ووهم کافری سـر زیـر شـد اژدهـا از قـوت مـوری سـیر شـد
آن گدا چشـمی کـفر از وی بـرفت لوتِ ایـمانیش لمـتر کـرد و زفت
آن که از جـوع البـقر بـر مـی‌طپید هـمچو مـریم میوهٔ جـنت بـچید
میوهٔ جنت سوی جسـمش شـتافت معدهٔ چـون دوزخش آرام یـافت[1]

[تحقيق حول الحديث النبوي «إنّ الرضا بالكفر كفر»]

ورد في الخبر عن سيّد البشر: «إنّ الرضا بالكفر كفر»[2].

أقول: وذلك لما ثبت بالعقل والنقل أنّ الراضـي بـفعل المـحسن شـريك له في احسانه، والراضي بفعل المسيء شريك له في إساءته، من جهة المدح والذمّ والأجر والاثم، وقد ذمّ الله تعالى في كتابه العزيز[3] من كان من اليهود في عصر

---

(١) المثنوي للمولى الرومي ٥: ٢ ـ ٨. (٢) لم أعثر على الخبر في المصادر المعتبرة.
(٣) البقرة: ٩١، آل عمران: ٢١ و ١١٢ و ١٨١ وغيرها.

نبيّه ﷺ بإضافته قتل أنبيائهم إليهم وإن كان المباشر لذلك من تقدّم من آبائهم؛ لرضائهم به وموافقتهم إيّاهم.

وفي الخبر عنه ﷺ: «إذا عملت الخطيئة في أرضٍ، فمن أنكرها كان كمن غاب عنها، ومن رضيها كان كمن شهدها»(١).

فإن قلتَ: قد ورد في الحديث القدسي: «إنّ من لم يرضَ بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب ربّاً سواي» والكفر داخل في قضائه فيجب الرضا به، فكيف يكون كفراً ؟

قلتُ: إن أُريد بالقضاء هنا الفعل، وهو أحد معانيه العشرة على ما صرّح به بعض الفضلاء واستدلّ عليه بقوله تعالى ﴿فاقْضِ ما أَنْتَ قَاضٍ﴾(٢) أي: افعل ما أنت فاعل وهو الظاهر من الحديث، فالصحيح من المذهب أنّه بهذا المعنى لا يشمل أفعال العباد التي من جملتها الكفر والرضا به، كيف والرضا بقضاء الله والصبر على بلائه من أجلّ المقامات، ومن حازه فقد حاز أكمل السعادات؟ ومن لم يرض به فمع دخوله تحت وعيد «من لم يرضَ بقضائي» لا يزال محزوناً باعتوار المصيبات وورود الحادثات قائلاً بأنّه لِمَ كان كذا؟ وهو المعبَّر عنه بالتأسّفات، وبما ذكرناه تندفع الشبهة والمنافاة.

وإن أُريد به العلم كما في قوله تعالى: ﴿إلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعقوبَ قَضَاهَا﴾(٣) يعني: علمها، فالصحيح أنّ الاشياء كلّها بسائطها ومركّباتها كلّياتها وجزئياتها بقضائه تعالىٰ، أمّا في غير العباد فعلىٰ سبيل الحتم والجزم، وأمّا في أفعالهم فعلى سبيل التعليق بإرادتهم، فمعنى كون الكفر داخلاً في قضائه أنّه كان عالماً بأنّ الكافر سيكفر بإرادته وسوء اختياره، فالكفر هو المعلوم، والقضاء هو العلم، والرضا بأحدهما غير الرضا بالآخر، فيجوز أن يكون أحدهما كفراً والآخر إيماناً.

فإنّ الرضا بالكفر من حيث أنّه مستند الىٰ إرادة العبد واختياره ما هو خلاف

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٠. (٢) طه: ٧٢.

(٣) يوسف: ٦٨.

الواقع من إنكار الصانع وعدم حقيّة ما جاء به النبي كفر، وأمّا الرضا به من حيث أنّه كان متعلّقاً لعلمه تعالى المطابق للواقع من غير أن يكون علمه به علّة له فهو من الايمان، والمرضيّ في الأوّل هو المقضيّ، وفي الثاني هو القضاء، وشتّان ما بينهما، والىٰ هذا أشار الرومي في المثنوي بقوله:

وی سؤالی کرد سائل مر مرا	زآنکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکتهٔ الرضا بالکفر کفر	این پیمبر گفت وگفت اوست مهر
بازفرمود او که اندر هرقضا	مر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر ونفاق	که بدین راضی شوم گردد شقاق
ورنیم راضی بود آن هم زیان	پس چه چاره باشدم در این میان
گفتمش این کفر مقضی نه قضاست	هست آثار قضا این کفر راست
پس قضارا خواجه از مقضی بدان	تا شکالت حل شود اندر جهان
راضیم در کفر زآن رو که قضاست	نه ازاین روکه نزاع وخبث ماست
کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق‌را کافر مخوان اینجا بایست
کفر جهل است وقضای کفر علم	هر دوکی یك باشد آخر حلم وخلم
زشتی خط زشتی نقّاش نیست	بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوّت نقّاش باشد زآنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو
گر گشایم بحث این رامن بساز	تا سؤال وتا جواب آید دراز
ذوق نکته عشق از من می‌رود	نفس خدمت نفس دیگر می‌شود[1]

[تفسير آيـة من سورة الأنعام]

قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي: صدّقوا بحقائق الأشياء بعد تصوّراتها علىٰ ما هي عليه في نفس الأمر: إمّا بالبراهين والدلالات، أو بالرياضات والمجاهدات ﴿وَلَمْ يلبِسُوا إيمَانَهُم﴾ وتصديقاتهم الحقّة واعتقاداتهم اليقينيّة ﴿بِظُلمٍ﴾ بما هو خلاف الواقع من الجهل المركّب؛ إذ الظلم انتقاص الحقّ ووضع

---

(١) مثنوى مولوي ٣: ٢٤٦.

الشيء على خلاف ما هو عليه، أو لم يشوبوا تلك التصديقات بالظنون والأوهام والشكوك والشبهات المنافية لما عليه الأمر في نفسه ﴿أُولَئِكَ﴾ الموصوفون بتلك الصفات الفاضلة ﴿لَهُم الأَمن﴾ عن العقاب، وهم المختصّون بالأمان عن كلّ ما يبعدهم أو يشوّشهم ﴿وَهُم مُهتَدُونَ﴾[1] بعد تخلّصهم عن العلائق الجسدانيّة، والتنزّه عن الهيئات البدنيّة الى عالم القدس، فيقعدون بعد مفارقتهم الأبدان العنصريّة في مقعد صدق عند مليك مقتدر مع الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أُولئك رفيقاً.

[تحقيق حول حديث وارد في إخبار الله أنبياءه بشهادة الحسين عليه السلام]

في أواسط المجلّد العاشر من كتاب بحار الأنوار في باب إخبار الله تعالى أنبياءه ونبيّنا صلوات الله عليهم بشهادة الحسين عليه السلام: «أنّ ابراهيم عليه السلام مرّ في أرض كربلاء وهو راكب فرساً، فعثرت به وسقط ابراهيم عليه السلام وشجّ رأسه وسال دمه، فأخذ في الاستغفار، وقال: إلهي أيّ شيء حدث منّي؟ فنزل جبرئيل وقال: يا ابراهيم ما حدث منك ذنب، ولكن هنا يُقتل سبط خاتم الأنبياء وابن خاتم الأوصياء، فسال دمك موافقة لدمه، فقال: يا جبرئيل ومن يكون قاتله؟ قال: لعين أهل السماوات والأرضين، والقلم جرى على اللوح بلعنه بغير إذن ربّه، فأوحى الله تعالى الى القلم: أنّك استحققت الثناء بهذا اللعن، فرفع ابراهيم يديه ولعن يزيد لعناً كثيراً، وأمّن فرسه بلسان فصيح» الخبر[2].

أقول: روى الصدوق في كتاب معاني الأخبار باسناده الى سفيان بن سعيد الثوري عن الصادق عليه السلام في حديث طويل: «إنّ نون ملك يؤدّي الى القلم وهو ملك، والقلم يؤدّي الى اللوح وهو ملك، واللوح يؤدّي الى اسرافيل، واسرافيل يؤدّي الى ميكائيل، وميكائيل يؤدّي الى جبرئيل، وجبرئيل يؤدّي الى الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم»[3].

---

(١) الأنعام: ٨٢. (٢) بحار الأنوار ٤٤: ٢٤٣ ح ٣٩.

(٣) معاني الأخبار: ٢٣.

وبعد تمهيده نقول: لعلّ النون لمّا أدّى الى القلم رتبة الحسين عليه السلام ومنزلته عند الله تعالى، وما سيجري عليه من يزيد وظلمه وطغيانه، وأي ظلم وطغيان استنبط منه القلم كونه ملعوناً عند الله فحكم به ولعنه، ثمّ أدّى ذلك الملك وهو اللوح من غير أن يأمره بخصوص لعنه ربّه، ولكن لمّا كان علمه هذا واستنباطه ذاك مطابقاً لما في نفس الأمر، ولعنه موافقاً لما في علم الله تعالى صدّقه ربّه وصوّبه، فأوحى إليه: أنـّك استحققت الثناء بلعنك هذا؛ لكونك فيه مصيباً باجتهادك من غير أن يوحى إليك هذا الأمر بخصوصه.

فالمراد بالإذن هنا هو الأمر كما أومأنا إليه، وليس المراد به العلم أو رفع المانع كما هو من معانيه، فلا ينافي ذلك حديثاً رواه الكليني في أُصوله أنـّه «لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلّا بسبع» وعدّ عليه السلام منها الإذن، ثمّ قال: «فمن زعم غير هذا فقد كفر»[١] وفي رواية أُخرى: «فقد كذب على الله تعالى، أوردّ عليه»[٢] والترديد من الرواي.

[شرحی بر شعر عرفانی]

ممکن بود که هستی واجب فنا شود وین ممتنع که مهر تو ازدل جدا شود
در تنگنای عکس نقیض خیال تو ترسم که صورتم زهیولا جدا شود

بر أرباب دانش وبينش پوشيده نيست كه ظاهر اين رباعى آگاهى از آن دهد كه قائل آن از حكما وعلما واهل فهم از شعرا بوده، بنابر اين ارادهٔ معنى حقيقى از الفاظ اين رباعى بعيد نخواهد بود.

پس گوئيم: مراد به واجب مذكور واجب بالغير است، وملخّص معنى به آن آيل است كه فنا وزوال هستى من كه عبارت است از انعدام هذيّت واضمحلال هويّت در معرض امكان‌است، وأما انسلاخ مهر ومحبّت تو از شغاف قلب وكانون دل به جهت شدّت‌اختلاط وفرط ارتباط بر وجهى است كه در حيّز امتناع است «إنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها»[٣] واين

(١) أُصول الكافي ١: ١٤٩ ح ١. (٢) أُصول الكافي ١: ١٥٠ ح ٢.

(٣) قرّة العيون للفيض الكاشاني: ٣٤٥ عن توحيد الصدوق.

اشارتی است به کمال اخلاص وغایت اختصاص که فریقی تعبیر از آن به عشق می‌کنند.

وپر روشن است که محبّت حضرت وجود ومنبع کمالات وجود من جملهٔ کمالات نفسانیه، بل حقیقت کمالات منحصر در اوست، ونفس ناطقه که قائل تعبیر از آن به دل کرده بعد انخلاع بدن خلع کمالات وملکات خود نخواهد کرد، وبنابر این آنکه می‌گوید: ممکن بود بیان واقع است نه محض احتمال عقل.

ویحتمل که غرض مجرّد رعایت تقابل بین الامکان والامتناع باشد، یا آنکه منظور نهایت مبالغه واغراق در محبّت است به آنکه هستی واجب بالغیر به وصف وجوبه الغیري، چنان که لفظ واجب اشاره به آن تواند بود ممکن الفنا است به امکان وقوعی، وأمّا مهر ومحبّت تو در مرتبه‌ای است که ممتنع الزوال است به امتناع ذاتی.

ودور نیست که مطلب مجرّد اظهار دقّت طبع باشد، به آنکه هستی واجب بالغیر به شرط وجوبه الغیری ممکن الفنا است به امکان ذاتی؛ إذ لا منافات بینهما، ولکن محبّت تو ممتنع الزوال است به امتناع غیری، وبر این تقدیر حمل کلام بر معنی مجازی شاید، وبه هر حال عکس نقیض خیال به اصطلاح أرباب منطق نیست، بل نقیض خیال عبارت از رفع خیال است که رفع کلّ شيء نقیضه، وغرض بیان غفلت وذهول از ذکر وفکر محبوب است.

ووجه تعبیر از عقل به خیال آنکه عقل أعقل عقلا نسبت به ادراک ذات وصفات واجب بی همتا که عین ذات او است، چون وهم وخیال است که درک کنه اشیاء نکند، بل خیال را مجال ادراک محال، إلّا قبول آنچه بوی رسد از حسّ مشترک، وفیه دقیقة أُخریٰ.

وبالجمله: مراد آن است که در وقت غفول وذهول از یاد تو که موجب ارتسام عکس صورت غیر است در آئینهٔ خاطر خوف وبیم هلاکت است، چنان که در آثار آمده: «العارف شخصه مع الخلق وقلبه مع الله، لو سهی عن الله طرفة

عين لمات شوقاً إليه»[1] وإليه الاشارة بقوله: «ترسم كه صورتم زهيولى جدا شود» يعني صورت جزئيّه از هيولاى شخصيّه.

واز آنچه گفته آمد معنى «تنگنا» هويدا گرديد؛ لأنّ الإقبال على الله والإعراض عمّا سواه كما يوجب النشاط والانبساط ويروّح الروح ويسكن الخاطر ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ﴾[2] كذلك عكسه يثمر عكسه. كذا خطر بخاطري القاصر، والمعنى في بطن الشاعر.

[تحقيق منطقي في مسألة الطلاق]

هنا قياس يستشكل، وحلّه موقوف على تمهيد مقدّمة، هي أنّ توقّف أمر على آخر لا بدّ وأن يكون على أحد هذه الأُمور الثلاثة: إمّا أن يكون ذلك الأمر الموقوف عليه علّة موجبة له، أو شرطاً لحصوله، أو معدّاً لتحقّقه. والمعدّ ما يوجب الاستعداد، واستعداد الشيء هو كونه موجوداً بالقوّة البعيدة أو القريبة فيمتنع أن يجامع وجوده بالفعل، بل إنّما يحصل عند انتفائه.

وإذ قد تقرّر هذا فنقول: إنّ النكاح الموقوف على رضا الطرفين لا يجوز أن يكون علّة موجبة للطلاق الشرعي وهو إزالة قيد النكاح بصيغة طالق من غير عوض؛ لأنّه لو كان علّة موجبة له لكان كلّما تحقّق النكاح يلزم منه أن يتحقّق الطلاق، وهو ظاهر البطلان؛ لأنّ تحقّقه شرعاً كما يتوقّف على النكاح يتوقّف على صيغة مخصوصة، وعلى كون المطلّق بالغاً عاقلاً مختاراً قاصداً، وعلى كون المطلَّقة زوجة معقودة بعقد دائم طاهرة من الحيض والنفاس متعيّنة مستبرأة؛ لعدم صحّة الطلاق في طهر المواقعة، فتحقّقه موقوف على تحقّق مجموع هذه الأُمور، فهو علّة موجبة له لا مجرد النكاح.

وكذلك لا يجوز أن يكون شرطاً لحصوله، وإلّا لوجب أن يكون حاصلاً عند حصوله لوجوب بقاء الشرط حال حصول المشروط واجتماعه معه، فتعيّن أن

(١) مصباح الشريعة: ١٩١ الباب الواحد والتسعون.

(٢) الرعد: ٢٨.

يكون علّة معدّة له؛ إذ لو لم يتحقّق الرضا من الطرفين لم يتحقّق النكاح، ولو لم يتحقّق النكاح لم يتحقّق الطلاق، فرضاؤهما بالنكاح مدخل في تحقّق الطـلاق، وهذا معنى كونه موقوفاً عليه.

وبذلك يظهر أنّ القياس المشهور، وهو قولهم: الطلاق موقوف على النكاح، والنكاح موقوف على رضا الطرفين، لو سلّم أنّه قياس صحيح مـادّةً وصـورةً لا إشكال فيه أيضاً؛ لأنّ معدّ الشيء لا يلزم أن يجمع معه في الوجود، فليس بلازم أن يجمع رضاؤهما بالنكاح مع الطلاق، بل يجب أن ينعدم ذلك الرضا الذي كان شرطاً لتحقّق النكاح الموقوف عليه الطلاق.

وبعبارة أُخرىٰ: تحقّق الطلاق موقوف على الرضا الذي كان مـوقوفاً عـليه النكاح لا على مطلق الرضا الشامل للرضا بالطلاق أيضاً، وهو رضاء آخر يحدث بعد الرضا بالنكاح، ولا يتوقّف على الطرفين، فالمراد أنّ الطلاق مـوقوف عـلى رضا الطرفين بالنكاح ابتداءً؛ إذ لو لا رضاؤهما بالنكاح ابتداءً لم يتحقّق بـينهما نكاح، فلم يحتج تفريقهما الى التطليق فلم يتحقّق الطلاق الشـرعي. هـذا غـاية ما يمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال على تقدير كون هذا القياس صحيحاً منتجاً.

وفيه نظر؛ لأنّ توقّف الطلاق على النكاح من قبيل توقّف المعلول على علّته المعدّة، وتوقّف النكاح على رضا الطرفين من باب توقّف المشروط على الشرط، فجهتا التوقّف مختلفتان، فالأوسط غير متكرّر، فـالعقم غـيرلازم وذلك ظـاهر. وأيضاً فانّ كليّة الكبرى في قولهم الطلاق يتوقّف على النكاح، وكلّما يتوقّف عليه النكاح يتوقّف على رضا الطرفين ممنوعة، وبدونها يكون عقيماً؛ لأنّه لا يوافق شيئاً من الأشكال الثلاثة الباقية، فتأمّل.

[تحقيق حول الأحاديث الواردة في المنع من النظر الى الأجنبية]

قال النبي ﷺ: «يا علي لك أوّل نظرة، والثانية عليك ولا لك»[1].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩ ح ٤٩٧١.

يظهر منه أنّ النظرة الأُولى إن وقعت فلتةً ومن غير قصد وإرادة لذّة وقعت مغفورة ولا يؤاخذ بها لكونها خارجة عن تحت الاختيار، فلا يجوز للناظر إعادتها ولا تكرارها لقوله: «والثانية عليك» وفي رواية: «والثالثة فيها الهلاك»[١].

وفي خبر آخر: «النظرة سهم من سهام ابليس مسموم، من تركها لله عزّوجلّ لا لغيره أعقبه الله إيماناً يجد طعمه»[٢].

وفي رواية أُخرىٰ: «وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة»[٣].

ويفهم من سابقتها أنّ النظرة الأُولى إذا كانت صادرة عن قصد وإرادة لذّة وانقضاء شهوة، فهي أيضاً محرّمة ناشئة من إغراء الشيطان وإغوائه، ولا ريب أنّ ترك الحرام لله لا لقصد الحياء والرياء والسمعة ونحوها موجب لزيادة الإيمان وكماله بل هو هو.

وعنه عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»[٤].

وفيه إشارة الى سبب منع النظر الى وجوه الأجنبيّات وتكريرها ولمّيّة تحريمها، وهو أنّه يوجب هيجان الشهوة المؤدّية الى ثوران الفتنة وهي الزنا. وأيضاً فإنّ النظرة تهيج الوساوس، وربّما تتعلّق بالقلب ويتعذّر الوصول فيفضي الى التعب الشديد، وهو ضرر واجب دفعه إذا كان ممكناً، ولا يمكن دفعه هنا إلّا بالكفّ عن النظر، فيكون واجباً وتركه حراماً.

ولا يذهب عليك أنّ حرمة النظر الى الامرأة بقصد لذّة وانقضاء شهوة أشدّ، والأمر في مقاسات التعب ومعاناة النصب بالإضافة اليه أوكد؛ لامتناع الوصول إليه في الشريعة المطهّرة بوجه.

وبالجملة: من أطلق ناظره أتعب خاطره، ومن تتابعت لحظاته دامت حسراته، وليس في البدن شيء أقلّ شكراً من العين فلا تعطوها سؤلها فتشغلكم

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٧٤ ح٤٦٥٨. (٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٨ ح ٤٩٦٩.

(٣) فروع الكافي ٥: ٥٥٩ ح ١٢. (٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٨ ح ٤٩٧٠.

عن ذكر الله، لكم أوّل نظرة الى المرأة فلا تتّبعوها بنظرة أُخرىٰ، واحذر الفتنة، إذا رأى أحدكم امرأة تعجبه فليأت أهله فإنّ عند أهله مثل ما رأى، ولا يجعلنّ للشيطان على قلبه سبيلاً ليصرف بصره عنها.

وعن النبي ﷺ: «إنّما النظرة من الشيطان، فمن وجد من ذلك شيئاً فليأت أهله»[1]. وهذا صريح في أنّ النظرة إذا كانت بإرادة لذّة إنّما تنشأ من الشيطان وخطواته الموجبة لتحريك الشهوة المنجرّة الى الفتنة، ويمكن دفعها بإتيان الحليلة القامع مادّة الشهوة. ويفهم منه فضل المزوّج على العزب، كما هو صريح كثير من الأخبار.

ولنا في مسألة حرمة النظر الى وجوه الأجنبيات رسالة[2] مفردة مبسوطة مستوفاة، جامعة للدلائل والأقوال، وما ذكره أهل الفضل من الرجال، فمن أراد الوقوف عليها فليرجع إليها.

[بيان لفقرة من دعاء: «لا ملجأ ولا منجى ولا مفرّ منك إلّا إليك»]

قال عليه السلام في دعاء طويل: «لا ملجأ ولا منجى ولا مفرّ منك إلّا إليك».

أقول: هذا إقرار بالعجز، واعتراف بالعبوديّة، وإشارة الىٰ عموم قدرته تعالى بالنسبة الى كلّ ما هو في حيزّ الإمكان، وفيه إيماء لطيف الىٰ أنّه قابل التوب شديد العقاب ذو الطول، لا اله إلّا هو الرحمان الرحيم عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم.

بيان ذلك: أنّ العالم كرة، والأرض مركز، والأفلاك قسيّ، والحوادث سهام، والإنسان هدف، والله الرامي، فأين المفرّ ﴿يا مَعشَر الجنّ والإنْسِ إنْ اَستَطَعتُم أَن تَنفُذُوا مِن أَقطَارِ السَمَوات والأَرضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إلّا بِسُلطانٍ﴾[3] يعني: إن قدرتم أن تخرجوا من جوانبها هاربين منّي فارّين من قضائي فاخرجوا، ثمّ قال:

---

(١) فروع الكافي ٥: ٤٩٤ ح ١.

(٢) المطبوعة في المجموعة الأولى من الرسائل الفقهيّة للمؤلّف.

(٣) الرحمن: ٣٣.

لا تقدرون على النفوذ والهرب من نواحيهما إلّا بقهر وغلبة، وأنىٰ لكم هذا؟ فهو تعالى ذو سعة وقدرة واسعة، لا يجد الهارب منه مهرباً وإن أبعد في الهرب، فإنّ أمره نازل بإذلاله لا محالة وإن كره الخلائق أجمعون؛ لكون أمره فيهم نافذاً، وقهره بنواصيهم آخذاً، وكيف يستطيع أن يهرب منه من لا حياة له إلّا برزقه؟ أو كيف ينجو منه من لا مذهب له في غير ملكه؟ مع استواء الأمكنة والأزمنة بالنسبة إليه؛ لكونه محيطاً بالكلّ عالماً بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان أو مكان، وكم بينه وبين الذي قبله أو بعده من المدّة، وأيّة نسبة بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته، فليس بالنسبة إليه ماضٍ ولا مستقبل ولا آن، ولا هنا ولا هناك، ولا الحضور ولا الغيبة، ولا قدّام ولا خلف، ولا تحت ولا فوق، ولا بُعد ولا قرب، فالهرب محال والالتجاء الىٰ غيره ضلال، ذلّت له رقاب الجبابرة وخضعت لديه أعناق الأكاسرة، وهم من سطوته خائفون وفي جنب عزّته خاضعون، وله جنود لا قبل لها، وما يعلم جنود ربّك إلّا هو.

فالواجب على العاصي واللازم على العاتي أن يعود منه إليه بالانابة والتوبة والتضرّع والاستكانة، قائماً ليله صائماً دهره، راجياً رحمته آملاً مغفرته، فهو يقبل منه توبته ويرحم منه مسكنته، لأنّه يدعو المدبرين عنه فكيف لا يقبل المقبلين عليه؛ ففرّوا الى الله وتوبوا إليه جميعاً أيّها المؤمنون لعلّكم تفلحون.

مصاحب درره عشق جهان سوز   محبّت را از آن كودك بياموز
كه چون مادر پى قهرش ستيزد   همان در دامن مادر گريزد

فصار الحاصل: أن لا ملجأ لأحد يريد أن يفرّ من قهرك بوجه من الوجوه إلّا بوجه يتوصّل فيه الى كنف لطفك وكهف حمايتك، أو لا ملجأ للهاربين منك الى غيرك ولكن لهم ملجأ يؤدّي إليك، أو لا ملجأ لأحد منك الى غيرك ولكنّه له ملجأ من غيرك إليك. فالاستثناء: إمّا مفرّغ أو منقطع.

وكونه من قبيل ﴿لا يذُوقُونَ فِيهَا المَوتَ إلّا الموتَةَ الأُولىٰ﴾[1].

---

(١) الدخان: ٥٦.

ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم　　ولا عيب فيه إلّا أنّه من قريش

بعيد موهم لخلاف المقصود، إذا تأمّله عارف يعرفه، والقصر فيه حقيقي كما في لا واجب بالذات إلّا الله، وهو من قصر الصفة على الموصوف افراداً وقلباً كما في وقعة ابن نوح حيث قال له أبوه ﴿يَا بُنَيَّ اركَب مَعَنَا ولا تكن مع الكافرين * قَالَ سآوِي الى جَبَلٍ يَعصِمُنِي مِنَ المَاء﴾[1] فنبّهه علىٰ فساد اعتقاده بأن لا عاصم اليوم من أمر الله إلّا من رحمه. ويحتمل بعيداً أن يكون قصر تعيين، بل لا بُعد فيه أيضاً كما يظهر بالتأمّل.

فإن قلتَ: المخاطب به هو الله، ولا يتصوّر بالنظر إليه شيء ممّا ذكرته.

قلتُ: أمثال ذلك من قبيل اسمعي يا جارة، و «لا» لنفي الجنس، فاذا تكرّرت على سبيل العطف وكان عقيب كلّ منهما نكرة بلا فصل جاز فيها خمسة أوجه بحسب اللفظ مشهورة، وأمّا بحسب التوجيه فيزيد عليها وهو أيضاً مشهور.

[تحقيق حول الحديث الوارد في أنّ معراج يونس الى الماء]

قال بعض أصحاب القلوب: إنّ القرب الذي حصل ليونس عليه السلام في بطن الحوت لم يحصل له قبل ولا بعد مثله، حتّى جعلوا التقام الحوت معراجاً له، ونقلوا في ذلك حديثاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو قوله: «فضّلوني على الأنبياء إلّا على يونس بن متى، فإنّ معراجي الى السماء ومعراجه الى الماء»[2] وقد نظمه الرومي في المثنوي:

گفت پيغمبر كه معراج مرا　　نيست بر معراج يونس اجتبا
آن من برچرخ وآن او بشيب　　زآنكه قرب حق برون است ازحسيب
قرب نى بالا وپستى رفتن است　　قرب حق‌از جنس هستى رستن‌است[3]

أقول: هذا الخبر على تقدير ثبوته وصحّته يحتاج الى ضرب من التأويل؛ لأنّ نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله أفضل المخلوقات وأكمل الموجودات، ومعراجه بلا شبهة أفضل

---

(١) هود: ٤٢ ـ ٤٣.　　(٢) راجع: كتاب قصص الأنبياء للثعلبي: ٤٠٦.

(٣) مثنوي ٣: ٣٣٠.

من معراج كلّ ذي معراج، كيف لا وقد بلغ في معراجه الى حيثما أخبر عنه سبحانه بقوله: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوسَين أَو أَدنَى﴾[١] أي: قرب فاشتدّ قربه فكان البُعد بينهما قدر قوسين بل أدنى. والمقصود تمثيل ملكة الاتّصال، وتحقيق استماعه لما أوحى إليه بنفي البعد الملبّس، فيكون دنوّه كناية عن رفع مكانته، وتدلّيه عن جذبه بشراشره الىٰ جناب القدس، وما حصل ليونس بن متى ولا لغيره من الأنبياء عشر أعاشير ما حصل له عليه السلام.

فالحقّ أن يجعل «إلّا» فيه عاطفة بمثابة الواو العاطفة كما ذهب إليه جمع من الأُدباء كالأخفش والفرّاء وأبو عبيدة والشارح الفاضل الرضي وابن هشام في المغني[٢] وجعلوا منه قوله تعالىٰ: ﴿لئلاّ يَكونَ للنّاسِ عَليكُم حُجَّةٌ إلّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنهُم﴾[٣] وقوله: ﴿لاَ يَخَافُ لَدَيَّ المُرسَلُونَ إلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ﴾[٤] أي: ولا الذين ظلموا ولا من ظلم، فيكون من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ؛ تنبيهاً على زيادة الاهتمام، ودفعاً لما عسى أن يتوهّم أنّ له عليه السلام فضل وزيادة علىٰ جميع الأنبياء من جميع الجهات إلّا على يونس فإنّهما سيّان في كونهما ذوي معراج، فدفعه بأن قال عليه السلام: فضّلوني على الأنبياء وعلى يونس بن متى أيضاً، فإنّ معراجي الى السماء ومعراجه الى الماء، وبون بعيد بينهما، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وليس الغرض خصوص العروج الى السماء أو النزول الى الماء، بل المراد هو الايماء الى تفاوت ما بين المعراجين في حصول القدر والرتبة.

وبهذا التقرير يمكن استفادة وجه آخر على تقدير إبقاء «إلّا» على الاستثناء، وهو أن يكون الغرض أنّ له عليه السلام فضلاً علىٰ جميع الأنبياء ومنهم يونس بن متى إلّا في خصوص كونهما ذوي معراج من غير ملاحظة تفضيل أحد المعراجين على الآخر، والوجه ما ذكرناه أوّلاً، فتأمّل.

---

(١) النجم: ٨ ـ ٩.
(٢) أُنظر المغني ١: ٧٣.
(٣) البقرة: ١٥٠.
(٤) النمل: ١١.

[تحقيق حول الحديث الوارد في أنّ القرآن ذلول ذو وجوه]

قالعليه السلام: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه علىٰ أحسن الوجوه»[١].

أقول: في نهاية ابن الاثير: الذلول من الذل بالكسر ضدّ الصعب[٢] وفي مجمع البيان في فصل اللغة في كريمة ﴿وجَعَلَ لكُم الأَرضَ ذَلُولاً﴾[٣]: الذلول من المراكب ما لا صعوبة فيه[٤] فالظاهر في وجه الشبه أن يقال: كما أنّ الذلول من المراكب ينقاد لراكبه ويطيعه حيث يشاء والى أيّ وجه يريد انعطافه كذلك القرآن لمّا كان ذا وجوه كثيرة ـ كما يشعر به الإتيان بصيغة جمع الكثرة ـ يمكنهم حمله علىٰ أيّ وجه أرادوا وأيّ مذهب شاءوا.

ولذلك قال علي عليه السلام في وصيّته لعبد الله بن عبّاس لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة فإنّهم لم يجدوا عنها محيصاً» كذا في نهج البلاغة[٥].

ومن هنا ترى الأمّة بعد نبيّهم صلى الله عليه وآله قد كثر اختلافهم في المذاهب والاعتقادات، وكلّهم يحتجّ بآي منه، وقلّت آية لم يذكروا فيها وجوهاً عديدة ومحامل شنيعة، ولم ينقلوا فيها أقوالاً ومذاهب كما يشهد به تتبّع التفاسير والسير، وخاصّة التفسير الكبير[٦] للامام الطبرسي رحمه الله.

لكنّ الواجب علىٰ ما دلّ عليه ظاهر الخبر ويؤيده قوله: ﴿فبشّر عِبادِ الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَه﴾[٧] حمله على أحسن الوجوه، وهو ما كان ظاهراً قريباً متبادراً، محفوفاً بشواهد شرعيّة، مقروناً بقواعد عربيّة، مطابقاً للأمر نفسه، موافقاً لميزان العقل وقانونه من غير كلفة وسماجة، ولذا كان مدار

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٠٤ برقم: ١٥٣.
(٢) نهاية ابن الأثير ٢: ١٦٦.
(٣) الملك: ١٥.
(٤) مجمع البيان ٥: ٣٢٥.
(٥) نهج البلاغة: ٤٦٥ برقم: ٧٧.
(٦) وهو تفسير مجمع البيان، والتفسير الصغير هو جوامع الجامع له.
(٧) الزمر: ١٧ ـ ١٨.

الاستدلال بالآيات والروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر، لا أن يفسّره بمجرّد رأيه وميله واستحسان عقله من غير دليل ولا شاهد غير معتبر عقلاً ونقلاً كما يوجد في كلام المبتدعين، فإنّهم يأوّلونه علىٰ وفق آرائهم ليحتجّوا بـه على أغراضهم الفاسدة وأديانهم الكاسدة، ولولا ذلك الرأي لم يكن لهم من القرآن ذلك المعنى.

وهذا يكون مع العلم تارة كالذي يحتجّ بآية علىٰ تصحيح بدعته وهو يـعلم أنّه ليس المراد بها ذلك ولكن يلبس به على خصمه، ومع الجهل أُخرى، ولكـن إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه الى الوجه الذي يوافق غرضه، ولولا رأيه لما كان يترجّح عنده ذلك الوجه، وتارة يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلاً من القرآن ويستدلّ عليه بما يعلم أنّه غير مراد ولكن يقول به لتغرير الناس ودعوتهم على مذهبه الباطل فينزل القرآن علىٰ رأيه ومذهبه على أمر يعلم قطعاً أنّـه مـا أُريد به ذلك.

وذلك كما روى الصدوق في معاني الأخبار عن الصادق عليه السلام «قال: من اتّبع هواه وأُعجب برأيه كان كرجل سمعت غثاء العامّة تعظمه وتصفه، فأحببت لقـاءه من حيث لا يعرفني لأنظر مقداره ومحلّه، فرأيته قد أحدق به خلق كثير من غثاء العامّة، فوقفت منتبذاً عنهم متغشّياً بلثام أنظر إليه وإليهم، فما زال يراوغهم[1] حتّى خالف طريقهم وفارقهم ولم يقرّ، فتفرّقت عنه العوام لحوائجهم، وتبعته أقتفي أثره، فلم يلبث أن مرّ بخبّاز فتغفّله فأخذ من دكّانه رغيفين مسارقة، فتعجّبت منه، ثمّ قلت في نفسي: لعلّه معاملة، ثمّ مرّ بعده بصاحب رمّان فما زال به حتّى تغفّله فأخذ من عنده رمّانتين مسارقة، فتعجّبت منه، ثمّ قلت في نفسي: لعلّه معاملة، ثمّ أقول: وما حاجته إذاً الى المسارقة ؟ ثمّ لم أزل أتبعه حتّى مرّ بمريض فوضع الرغيفين والرمّانتين بين يديه ومضى، وتبعته حتّى استقرّ في بقعة من الصحراء، فـقلت له:

---

(١) يراوغهم: يخالفهم ويميل عن طريقتهم، راغ الرجل روغاً وروغاناً مال وحاد عن الشـيء «منه».

يا عبد الله لقد سمعت بك وأحببت لقاءك، فلقيتك ولكنيّ رأيت منك ما شغل قلبي، وإنّي سائلك عنه ليزول به شغل قلبي، قال: ما هو؟ قلت: رأيتك مررت بخبّاز وسرقت منه رغيفين، ثمّ مررت بصاحب الرمّان وسرقت منه رمانتين، فقال لي: قبل كلّ شيء حدّثني مَن أنت؟ قلت: رجل من ولد آدم من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله، قال: حدّثني مَن أنت؟ قلت: رجل من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: أين بلدك؟ قلت: المدينة، قال: لعلّك جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب؟ قلت: بلى، قال لي: فما ينفعك شرف أصلك مع جهلك بما شرفت به، وتركك علم جدّك وأبيك، أتنكر ما يجب أن يحمد ويمدح عليه فاعله؟ قلت: وما هو؟ قال: القرآن كتاب الله، قلت: وما الذي جهلت منه؟ قال: قول الله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بالحَسَنَةِ فَلَه عَشر أمثَالِهَا وَمَن جَاءَ بالسَيّئةِ فَلا يُجزَىٰ إلّا مِثلهَا﴾[1] وإنّي لمّا سرقت الرغيفين كانت سيّئتين، ولمّا سرقت الرمّانتين كانت سيّئتين، فهذه أربع سيّئات، فلمّا تصدّقت بكلّ واحد منهما كان لي بها أربعين حسنة، فانتقص من أربعين حسنة أربع بالأربع سيّئات، بقي لي ستّ وثلاثون حسنة، قلت: ثكلتك أُمّك أنت الجاهل بكتاب الله، أما سمعت الله يقول ﴿إنَّما يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ المتَّقِينَ﴾[2] إنّك لمّا سرقت الرغيفين كانت سيّئتين، ولمّا سرقت الرمّانتين كانت أيضاً سيّئتين، ولمّا دفعتهما الى غير صاحبهما بغير أمره[3] كنت إنّما أضفت أربع سيّئات الى أربع سيّئات ولم تضف أربعين حسنة الى أربع سيّئات، فجعل يلاحظني، فانصرفت وتركته.

ثمّ قال عليه السلام: بمثل هذا التأويل القبيح المستكره يَضلّون ويُضلّون، وهذا نحو تأويل معاوية لمّا قُتل عمّار بن ياسر، فارتعدت فرائص خلق كثير، وقالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: عمّار تقتله الفئة الباغية، فدخل عمرو على معاوية وقال: يا أمير المؤمنين قد هاج الناس واضطربوا، قال: لماذا؟ قال: قُتل عمّار، فقال معاوية:

---

(١) الأنعام: ١٦٢. (٢) المائدة: ٣١.

(٣) في المعاني: بأمر صاحبيهما.

قُتل عمّار فماذا؟ قال: أليس قد قال رسول الله: عمّار تقتله الفئة الباغية، فقال له معاوية: دحضت في قولك، أنحن قتلناه ؟ إنّما قتله علي بن أبي طالب لمّا ألقاه بين رماحنا. فاتّصل ذلك بعلي بن أبي طالب عليه السلام فقال: إذن رسول الله صلى الله عليه وآله قتل حمزة لمّا ألقاه بين رماح المشركين.

ثمّ قال الصادق عليه السلام: طوبى للذين هم كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[١] وفي هذا الخبر أحكام إذا تأمّله عارف يعرفها.

وفي الخبر الأول دلالة ظاهرة على بطلان قول من لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلّا بخبرٍ وسمعٍ ﴿أَفَلاَ يَتَدبَّرُونَ القرآنَ أَم عَلَى قُلوب أَقْفَالها﴾[٢] ونحن قد فصّلنا القول فيه في تعليقاتنا على الآيات الأحكامية[٣] المنسوبة الى الحضرة المولوية العالمية العاملية العابدية الزاهدية الورعية الناسكية أحمد الأردبيلي المجاور بالمشهد المقدّس الغروي على ساكنه السلام، وعلى مجاوره رحمه الله ورضوانه الى يوم القيامة، فمن أراد الاطّلاع عليه فليرجع إليه، والى الله المرجع والمآب، وهو يهدي من يشاء الى الصراط السويّ والطريق الصواب.

[بيان لحديث «يحمل هذا الدين في كلّ قرن عدول ... الخ»]

في أوائل مجمع الرجال لمولانا عناية الله القهپائي عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن اسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يحمل هذا الدين في كلّ قرن عدول، ينفون عنه تأويل المبطلين وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين، كما ينفي الكير خبث الحديد»[٤].

أقول: فيه دلالة على أنّ الصحابة والصحابيّات والتابعين لهم واللاحقين بهم وهكذا في كلّ قرن من القرون كانت طائفة منهم عدول بالغون حدّ التواتر، ينفون

(١) معاني الأخبار: ٣٣ ـ ٣٥.
(٢) محمد : ٢٤.
(٣) مخطوطة لم تطبع بعد.
(٤) اختيار معرفة الرجال ١: ١٠ ـ ١١، ومجمع الرجال ١: ١٢ ـ ١٣.

عن القرآن تحريف المحرفين على وجه لا يشوبه شائبة تغيير ولا تبديل، ولا زيادة ولا نقصان بوجه من الوجوه وبطريق من الطرق، كما يصرّح به التشبيه المذكور.

ويدلّ عليه أيضاً ما في خبر آخر: «يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[١] وحمل «العدول» على الأئمّة عليهم السلام يدفعه «في كلّ قرن» لأنّه لا يكون فيه إلّا واحد منهم وهو عدل لا عدول.

والدين يشمل القرآن، بل هو مبنىٰ أُصول الديانات وفروعها، ومنه يستنبط مسموعها ومعقولها، يدل عليه أيضاً قوله تعالى: «أنزلت عليك كتاباً لا يغرقه الماء ولا تحرقه النار» إذ ليس المراد به ظاهره، فإنّا نرىٰ عياناً أنّ القرآن يغرقه الماء وتحرقه النار، روي عن الصادق عليه السلام أنّه «قال: وقع مصحف في البحر فوجدوه وقد ذهب ما فيه إلّا هذه الآيات ﴿أَلاَ إِلى اللهِ تَصيرُ الأُمُورُ﴾[٢] بل المراد به أنّ شياطين الانس والجنّ اللذين هما كالماء والنار في إزالة أحكام الله وآياته لا يقدرون على تحريفه حروفاً وإن كانوا يحرّفونه حدوداً، كما دلّ عليه ما في روضة الكافي في رسالة أبي جعفر عليه السلام الى سعد الخير: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده»[٣].

أو المراد أنّه كلوء عن التغيير، محفوظ عن الزوال على وجه لو فرض إلقاؤه على الماء والنار لا يؤثّران فيه؛ لحفظه تعالى إيّاه كما أخبر عنه بقوله ﴿نَحنُ نَزَّلنا الذِكرَ وإِنّا لَـهُ لَحافِظُونَ﴾[٤] فيكون كناية عن صونه من جميع انحاء شوائب التغيير والزوال.

أو أنّه لما كان محفوظاً في الصدور يتلوه أكثر الأُمّة ظاهراً كما قال الله تعالى:

---

(١) أُصول الكافي ١: ٣٢ ح ٢.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٦٣٢ ح ١٨، والآية في سورة الشورى: ٥٣.

(٣) روضة الكافي ٨: ٥٣. (٤) الحجر: ٩.

﴿بَل هُو آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا العِلمَ﴾[1] ولذا جاء في صفة هذه الأمّة: «صدورهم أناجيلهم» بخلاف سائر الكتب السماويّة فإنّها ما كانت تقرأ إلّا من المصاحف كما ذكره صاحب الكشّاف[2] لا يقدر أحد على تحريفه وتغييره، فكأنّه تعالى لمّا جعله محفوظاً في الصدور جعله على وجه لا يغرقه الماء ولا تحرقه النار.

وفي نهاية ابن الاثير: فيه أنّه قال فيما حكى عن ربّه: «وأنزل عليك كتاباً لا يغسله الماء، تقرأه نائماً ويقظان» أراد أنّه لا يُمحىٰ أبداً بل هو محفوظ في صدور الذين أُوتوا العلم، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكانت الكتب المنزلة لا تُجمع حفظاً وإنّما يعتمد في حفظها على الصحف، بخلاف القرآن فإنّ حفّاظه أضعاف مضاعفة لصحفه. وقوله «تقرأه نائماً ويقظان» أي: تجمعه في حالة النوم واليقظة، وقيل: أراد تقرأه في يسر وسهولة[3]، انتهى.

وفي حديث عقبة بن عامر، لو كان القرآن في إهاب ما أكلته النار[4]. قال أبو عبيد: أراد بالإهاب قلب المؤمن وجوفه الذي قد وعى القرآن. فيكون المعنى: من علّمه الله القرآن لم تحرقه نار الآخرة، فجعل جسم حافظ القرآن كالإهاب[5]. وقال ابن الانباري: معناه أنّ النار لا تبطله، ولا تقلعه من الأسماع التي وعته والأفهام التي حصلته، كقوله في الحديث الآخر: «وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء» أي: لا يبطله ولا يقلعه من الأوعية الطيّبة ومواضعه؛ لأنّه وإن غسله الماء في الظاهر لا يغسله بالقلع من القلوب.

وعند الطبراني من حديث عصمة بن مالك: لو جمع القرآن في إهاب ما أحرقته النار[6].

وعنده من حديث سهل بن سعد: لو كان القرآن في إهاب ما مسّته النار[7].

---

(١) العنكبوت: ٤٩.
(٢) الكشّاف: ٣: ٢٠٩.
(٣) نهاية ابن الأثير ٣: ٣٦٧.
(٤) كنز العمّال ١: ٥١٧ برقم: ٢٣١٢.
(٥) نهاية ابن الأثير ١: ٨٣.
(٦) كنز العمال ١: ٥١٧ برقم: ٢٣١٣.
(٧) كنز العمال ١: ٥٣٦ برقم: ٢٤٠٤.

ولنا في تلك المسألة رسالة مفردة جامعة للأقوال محتوية على أكثر ما يمكن أن يتمسّك في الاستدلال، فليطلب من هناك حقيقة الحال، والصلاة على محمّد وآله خير آل.

[تفسير آية استماع القرآن والانصات له]

قال الله تعالىٰ: ﴿وإذا قُرِئَ القُرآنُ فاستَمِعُوا لَهُ وأَنصِتُوا﴾[1] ظاهره وإن كان وجوب الاستماع والإنصات وقت قراءة القرآن في صلاة وغيرها إماماً كان أو مأموماً، إلّا أنّهم نقلوا عدم وجوبهما بالإجماع إلّا في الصلاة للمأموم حال قراءة الإمام فيجب عليه ترك القراءة في الجهريّة وما يسمع ولو همهمة، وإليه ذهب ابن حمزة على ما نقله عنه الشهيد في الذكرى، قال: وأوجب الإنصات لقراءة الإمام على ظاهر الآية، ثمّ قال: وحمله الأكثر على الندب[2].

أقول: ولعلّه خصّها بذلك مع عمومها لصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام «قال: وإن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً في الأوّلتين وأنصت لقراءته، ولا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين، فإنّ الله عزّوجلّ يقول للمؤمنين ﴿وإذا قُرِئَ القُرآنُ﴾ يعني في الفريضة خلف الإمام ﴿فاستَمِعُوا لَهُ وأَنصِتُوا﴾ فالأخيرتان تبعتا للأوّلتين»[3] ولعلّه عليه السلام أشار بذلك الى سبب النزول، أو الىٰ أنّ «إذا» الشرطيّة ليست للعموم، فإنّها من سور المهملة.

ودعواهم أنّ المستعملة في الآيات الأحكاميّة نحو ﴿إذَا قُمتُم الىٰ الصَّلاَةِ﴾[4] ﴿فإذَا قَرأتَ القُرآنَ فاستَعِذ﴾[5] ﴿وَإذَا حُيِّيتُم بِتَحيَّةٍ﴾[6] تفيد العموم عرفاً وتكون بمعنى «متى» و «كلّما» ممنوعة؛ لعموم الأوقات في الآيات على تقدير التسليم، ليس لدلالتها عليه بل للإجماع والأخبار.

وفي الكشّاف: أنّهم كانوا يتكلّمون في الصلاة فأمروا باستماع قراءة

---

(١) الاعراف: ٢٠٤.
(٢) الذكرى: ٢٧٧.
(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٢.
(٤) المائدة: ٦.
(٥) النحل: ٩٨.
(٦) النساء: ٨٦.

الإمام[١]. فاللام للعهد، والمعهود القرآن الذي يقرأه الإمام حال الصلاة، وإطلاقه على الكلّ والجزء شائع ـ وسيأتي في حديث ابن الكوّاء ـ وحينئذٍ فيمكن حمل الأمر على الوجوب فقط كما هو أصله، وذهب إليه ابن حمزة، وعلى الندب كما هو رأي الأكثر، وعلى الرجحان المطلق الشامل لهما.

وبما قرّرناه يندفع ما أورده الفاضل الأردبيلي رحمه الله على ابن حمزة بقوله: إنّه بعيد من جهة إطلاق عامّ كثير الأفراد، وإرادة فرد خاصّ قليل[٢]. ولعلّ مراده أنّ دلالة الآية عليه بانفرادها من دون انضمام الأخبار وسبب النزول بعيد، وهو كذلك، إلّا أنّ ما قلناه غير بعيد عن سنن التوجيه، فافهم. وإنّما أوجب الإنصات وأُريد به القراءة لاستلزامه له، كما سنشير اليه، فلا بُعد فيه من هذه الجهة أيضاً كما ظنّه قدس سره، ولا سيّما إذا كانت على طبقه رواية صحيحة مفسّرة له بذلك.

ثم قال طاب مثواه: ويمكن حمل الآية على عموم رجحان الاستماع والإنصات، ويكون التفصيل بالوجوب في بعض أوقات الصلاة وبالاستحباب في الباقي معلوماً من غيرها، أو يحمل على استحبابهما للإجماع على عدم وجوبهما إلّا ما أخرجه الدليل، وهو الأخبار الدالّة على وجوب ترك قراءة المأموم في موضعه[٣].

أقول: وأمّا ما رواه الشيخ في التهذيب عن معاوية بن وهب عن الصادق عليه السلام أنه «قال: إنّ عليّاً عليه السلام كان في صلاة الفجر، فقرأ ابن الكوّاء وهو خلفه ﴿ولَقَد أُوحِيَ إليكَ وَالى الَّذِينَ مِن قَبلِكِ لَئِنْ أَشرَكْتَ ليَحبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرينَ﴾[٤] فأنصت علي عليه السلام تعظيماً للقرآن حتّى فرغ من الآية، ثمّ عاد في قراءته، ثمّ أعاد ابن الكوّاء الآية، فأنصت علي عليه السلام أيضاً، ثمّ قرأ فأعاد ابن الكوّاء، فأنصت علي عليه السلام، ثمّ قال: ﴿فاصْبِرْ إنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ ولا يَستَخِفَنَّكَ الَّذينَ

---

(١) الكشاف ٢: ١٣٩.
(٢) زبدة البيان: ١٣٠.
(٣) زبدة البيان: ١٣٠.
(٤) الزمر: ٦٥.

لا يُقوقِنُونَ﴾[١] ثمّ أتمّ السورة ثمّ ركع»[٢]. فمحمول على الاستحباب؛ توفيقاً بينه وبين صحيحة زرارة، ويشعر به قوله عليه السلام: «تعظيماً للقرآن» مع ما مرّ من الإجماع على عدم وجوب الإنصات في هذه الصورة.

ثمّ من الظاهر أنّ استحباب الاستماع إنّما يكون فيما إذا لم يستلزم السكوت الطويل المخرج عن كونه قارياً، وإلّا فلا استحباب بل يحرم لوجوب الموالاة في القراءة المأمور بها.

وذهب الشيخ الى القول بعدم المنافاة بين الإنصات للقراءة والقراءة، قال: ولا يمتنع أن يجب على من يصلّي خلف من لا يقتدي به أن ينصت للقراءة، ومع هذا تلزمه القراءة لنفسه[٣]. وغرضه أنّه يمكن القراءة مع الاستماع والإنصات كما ذهب إليه الأردبيلي أيضاً، وفيه تأمّل: أمّا أوّلاً فلما في الصحاح: أنصت له وأنصته أي: سكت واستمع كلامه[٤].

وفي نهاية ابن الأثير: أنصت إنصاتاً إذا سكت سكوت مستمع[٥]. وأمّا ثانياً فلأنّ إنصاته عليه السلام الى فراغ ابن الكوّاء من الآية ثمّ عوده الى القراءة وهكذا الى تمام المرّات الثلاث صريح في أنّ المراد به ترك القراءة والتوجّه الى سماعه والتدبّر فيه، فتدبّر فيه. وأمّا ثالثاً فلأنّ حمل الآية على التأسيس خير من حملها على التأكيد كما يلزم ممّا ذكراه، فتأمّل.

[تحقيق حول حديث «علماء أُمّتي خير من أنبياء بني اسرائيل»]

قال عليه السلام: «علماء أُمّتي خير من أوصياء بني اسرائيل» وفي رواية أُخرىٰ: «علماء أُمتي كأنبياء بني اسرائيل[٦]. والأئمة عليهم السلام أفضل من علماء الأمّة، فيلزم كونهم أفضل من المساوي للعلماء، وهم أنبياء بني اسرائيل. هكذا استدلّ بهذه الرواية فخر المحقّقين ولد العلّامة ـ روح الله روحيهما ـ على كون

---

(١) الروم: ٦.
(٢) تهذيب الاحكام ٣: ٣٦ ح ٣٩.
(٣) تهذيب الأحكام ٣: ٣٥.
(٤) الصحاح ١: ٢٦٨.
(٥) نهاية ابن الأثير ٥: ٦٢.
(٦) عوالي اللآلي ٤: ٧٧ ح ٦٧.

أئمّتنا المعصومين عليهم السلام أفضل من الأنبياء المتقدّمين من أُولي العزم وغيرهم من آدم الى خاتم النبيّين صلوات الله عليهم أجمعين.

وفيه أنّ أنبياء بني اسرائيل منهم من كان مبعوثاً على نفسه، ومنهم من كان مبعوثاً على أهل بيته أو على أهل قريته، فلا يلزم من مساواة علماء الأُمّة لو سلّم إيّاهم الى كون الأئمّة عليهم السلام أفضل منهم لا من أُولي العزم منهم، وما الكلام إلّا فيه، بل نقول: المراد بعلماء الأُمّة الأئمة عليهم السلام كما يشهد له الحديث المرويّ عنهم عليهم السلام: «نحن العلماء وشيعتنا المتعلّمون»[1] وعمومها لكونها جمعاً مضافاً لا يفيد، فلا يتمّ الاستدلال به على أفضليّتهم عليهم، بل إنّما يلزم منه: إمّا المساواة أو كونهم دونهم في الفضل لمكان التشبيه، وعلىٰ تقدير كونه تماماً فالمدّعى أعمّ من الدليل، فتأمّل.

والأولىٰ أن يستدلّ عليه بما روي عنه في حديث طويل يقول فيه: «فإنّي أفتخر يوم القيامة بعلماء أُمّتي، فأقول: علماء أُمّتي كسائر الأنبياء قبلي... الى أن قال: ألا فاقتدوا بالعلماء، فخذوا منم ما صفا ودعوا منهم ما كدر، ألا وإنّ الله يغفر للعالم يوم القيامة سبعمائة ذنب ما لم يغفر للجاهل ذنباً واحداً».

والمناقشة: بأنّ المشبّه به أقوى من المشبّه فمساواة العلماء الأنبياء غير لازم، فلا يلزم كونهم عليهم السلام أفضل من المتقدّمين وخاصّة من أُولي العزم منهم بل غايته المساواة، تندفع بالتأمّل.

ويدلّ على ذلك أيضاً ما روي «أنّ موسى عليه السلام سأل ربّه عزوجل، فقال: يا ربّ اجعلني من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله، فأوحى الله إليه: يا موسى إنّك لن تصل الىٰ ذلك فهو عليه السلام مع كونه من أُولي العزم من الرسل سأل ربّه عزّوجلّ أن يجعله من أُمّته لكونهم خير أُمّة أُخرجت للناس، فلو كان أفضل منهم لم يسأل ذلك، ولم يتمنّ أن ينحطّ عن درجته الى أن يكون ممّن هو دونه. وإنّما قال ذلك ليصير ممّن هو أفضل منه فيزداد محلاً الى محلّه وفضلاً الى فضله، وأئمّتنا عليهم السلام أفضل من علماء الأُمّة

---

(١) بصائر الدرجات: ٨ح ٢ و٣ و٤ و٥.

فضلاً عن غيرهم، فيلزم منه كونهم أفضل من موسى عليه السلام، وهو يستلزم كونهم أفضل من سائر أُولي العزم، وإلّا يلزم خرق الإجماع المركّب.

ولنا في هذه المسألة رسالة مفردة مسمّاة بذريعة النجاة[١] مبسوطة مشتملة على ثلاثين دليلاً أو أكثر، دالّة على كونهم عليهم السلام أفضل من آدم ومن دونه من الأنبياء والمرسلين ما خلا خاتم النبيّين صلى الله عليه وآله المعصومين، فليطالع من هناك.

[تحقيق في معنى الملّة]

قال الراغب الاصفهاني في كتابه: الملّة كالدين، وهما اسمان لما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء ليتوصّلوا بها الى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين أنّ الملّة لاتضاف إلّا الى النبيّ الذي يستند إليه، نحو ﴿اتبع ملّة ابراهيم﴾ ولا تكاد توجد مضافة الى الله ولا الى آحاد أمّة النبيّ، ولا تستعمل إلّا في جملة الشرائع دون آحادها، فلا يقال للصلاة: ملّة الله، كما يقال: دين الله، وأصل الملّة من أمللت الكتاب[٢] انتهى.

ويرد عليه ما ورد من الدعاء في الصحيفة السجّادية الملقّبة بزبور آل محمّد عليهم السلام: «اللهمّ وثبّت في طاعتك نيّتي... الى قوله: وتوفّني على ملّتك وملّة نبيّك محمّد إذا توفّيتني» حيث أضاف الملّة الى الله تعالى، إلّا أن يقال: المراد أنّها تضاف الى خصوص لفظ الجلالة، وهو عن سياق كلامه بعيد.

وفي نهاية ابن الاثير: الملّة: الدين كملّة الإسلام واليهوديّة والنصرانيّة، وقيل: هي معظم الدين وجملة ما يجيء به الرسل[٣].

أقول: فظهر أنّ ما ورد في كلامهم من قولهم «على ملّة ابراهيم ودين محمّد صلى الله عليه وآله» مجرّد تفنّن في العبارة أُريد بهما معنى واحد من غير ملاحظة أمر آخر، أو يقال: إنّ الدين لمّا كان أعمّ وأشرف باضافته أحياناً الى الله والى آحاد أمّة النبيّ أيضاً، وكان محمّد صلى الله عليه وآله أشرف المخلوقات وأتمّ الموجودات، وكان

---

(١) المطبوعة في المجموعة الأُولىٰ من الرسائل الاعتقاديّة للمؤلّف.

(٢) مفردات الراغب: ٤٧١ ـ ٤٧٢. (٣) نهاية ابن الأثير ٤: ٣٦٠.

مبعوثاً على كافّة أهل الأرض، وكانت ملّته البيضاء أشرف الملل وأعمّها وأتمّها، كان المناسب أن يضاف الدين إليه تشريفاً لمنزلته وإجلالاً لمرتبته، والملّة الى ابراهيم قضاءً لحقّ العبارة وجرياً في مقام الفصاحة والبلاغة، أو يقال: الغرض هنا هو الإشعار بأنّ ما يجب علىٰ هذه الأُمّة بالإضافة الى ما جاء به خليل الرحمان هو التصديق بجملة ما جاء به إجمالاً من غير حاجة الى التصديق بآحاد شرائعه تفصيلاً، بخلافه بالنسبة الى ما جاء به حبيب الرحمان فإنّه يجب على اُمّته أن يصدّقوه تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً مع الإقرار باللسان، وهذا هو الإيمان عند أكثر الإماميّة. هذا ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال.

[تفسير آية ﴿ والّذينَ هُم لِفُروجِهِم حَافِظُونَ ﴾ الآيــة]

قال الله تعالى: ﴿والّذينَ هُم لِفُروجِهِم حَافِظُونَ * إلّا عَلَى أزواجِهِم أَوما مَلَكَت أَيمانهم فإنَّهُم غَيرمَلُومِينَ * فَمَن ابتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولئِكَ هُم العادونَ﴾[1] ظاهره انحصار سبب الاباحة في الزوجيّة وملك اليمين على سبيل الانفصال الحقيقي بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فتحليل «الأمة» بلفظ الإباحة والتحليل محتاج الى الدليل، فإن كان هو النصّ عن الأئمّة عليهم السلام فهم لا ينصّون على خلاف الكتاب، كيف وهم صرّحوا بأن «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»[2].

فأخبار تحليل الأمة: إمّا متروك الظاهر كماهو مذهب السيّد في الانتصار، حيث قال في مقام دفع تشنيع العامّة عن الخاصّة: معنى قوله: يجوز للرجل أن يبيح مملوكته لغيره، أنّه يعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة، ولا يقتضي ذلك أنّ النكاح ينعقد بلفظ الإباحة[3]، وكونه مبنيّاً على أصله من عدم العمل بالأخبار الآحاد أشبه، أو متروك العمل ولذا ذهب كثير من أصحابنا المتقدّمين الى عدم استباحة الأمة بلفظ الإباحة والتحليل وهو المشهور بين

(١) المؤمنون: ٥ ـ ٧. (٢) أُصول الكافي ١: ٦٩.
(٣) الانتصار: ١١٨.

الجمهور، والاحتياط يقتضيه وإن كان الأقوىٰ أنّـها يستباح بـذلك: أمّـا أوّلاً فلأصالة الإباحة، والآية لا تدفعها.

وأمّا ثانياً فلشمول الآية لها، فإنّ المُلك يشمل العين والمنفعة؛ إذ مقتضاه إباحة التصرّف على سائر الوجوه وهو مشترك بين العين والمنفعة، وملك المنفعة أعمّ من أن يكون تابعاً لملك الأصل أو منفرداً، والتحليل تمليك منفعة، ويؤيّده «أو ما ملكت» إذ لو أُريد العين لقيل: «أو من ملكت» وبذلك يظهر عدم المخالفة بين الخبر والكتاب.

وأمّا ثالثاً فلأنّ الأمة بحكم أصل الكفر محلّ لقبول تملّك كلّ مسلم، فـإذا ملكها مالك منع غيره من الانتفاع بها، فإذا أباح وطأها زال المانع، فبقيت علىٰ حكم الأصل، وإنّما لم يجز تحليلها بلفظ الهبة والإجارة ونحوهما؛ لأنّ الإباحة والحرمة ليس مدارهما على مجرّد العقل، ولا علىٰ معنى يدرك في ذات المباح يقتضي إباحته، وفي المحرّم يقتضي حرمته، بل هما تعبّد محض متلقّى من الشارع، والشارع إنّما حلّلها بلفظ التحليل لا بالهبة والإجارة ونحوهما.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الآية تدلّ على أنّ المتمتّع بـها زوجـة، وإلّا لكـانت محرّمة لعدم دخولها في ملك اليمين. وبالجملة: أنّهم لمّا حكموا بإباحة المتعة وتحليل الأمة وجب دخولهما في المنفصلة، وإلّا لكانا باطلين، فالمتعة داخلة في الأزواج. قال في الكشّاف: فإن قلتَ: هل فيه دليل على تحريم المتعة؟ قلت: لا؛ لأنّ المنكوحة نكاح المتعة من جملة الأزواج اذا صحّ النكاح[1].

وأمّا التحليل فقال بعضهم: إنّه داخل في الأزواج، وجـعله كـالعقد المـنقطع فيفتقر الى مهر وتقدير مدّة، والأصل خلافه بل هو داخل في ملك اليـمين، فـلا صداق فيه ولا أجل. وجعله بعضهم قسماً آخر بنفسه وخصّ الآية بغيره، قال: فإنّه غير عزيز على ما اشتهر أنّه ما من عامّ الّا وقد خصّ حتّى هذا، وهو بعيد؛ لأنّ

(١) الكشاف ٣: ٢٦ ـ ٢٧.

أنواع النكاح على ما ورد في رواية حسن بن زيد عن الصادق عليه السلام منحصرة على ثلاثة أوجه: «نكاح بميراث، ونكاح بلا ميراث، ونكاح بملك يمين»[1] وقد قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «أيّها الناس أُحلّ لكم الفروج على ثلاثة معان: فرج موروث وهو البتات، وفرج غير موروث وهو المتعة، وملك أيمانكم»[2] وقد سبق أنّ المتعة داخلة في الأزواج، فلا بدّ أن يكون التحليل: إمّا داخلاً فيها أو في ملك الأيمان، فلا يكون قسماً آخر، وإلّا لكان باطلاً، والأخبار الصحيحة المستفيضة الصريحة في جوازه تنافيه، ولذلك سلّم الأصحاب الحصر في الآية وأدخلوا التحليل في أحدهما، والأخبار الواردة فيه وهي العمدة أكثر من أن تحصى، بل نقلوا الإجماع قبل ظهور المخالف وبعده على جوازه، ولكنّه ليس لنا حجّة علىٰ خصومنا فإنّهم لا يقبلون إجماعنا ولا أخبارنا وبالعكس، وإنّما الحجّة عليهم ما سبق من أصالة الإباحة وشمول الآية وكون الأمة في الأصل محلاً لقبول تملّك كلّ مسلم، وبذلك يندفع تشنيعهم علينا في تلك المسألة.

بل نقول: لمّا ثبت بالعقل والنقل عصمة أئمّتنا وطهارتهم وشرف أُصولهم وعدالتهم، وأنّ النبيّ قرنهم بالكتاب العزيز الذي يجب اتّباعه ـ وهذا يدلّ علىٰ علمهم به ـ فثبت أنّ قولهم حجّة وجب قبوله واتّباعه، قبل أو لم يقبل، فإنّ عدم قبول قول من قوله حجّة لا ينفي حجّيّته، وإلّا لزم أن تكون أخبار الأنبياء وأقوالهم حجّة على من لم يقبلها، واللازم باطل بالاتّفاق، فإذن لا شناعة على من قبل قول من وجب قبوله وإن أنكره غيره تبعاً للآخرين، وهذا بعينه حال السابقين علينا من المؤمنين والكافرين، هذا.

وفي رواية جميل عن فضيل «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنّ بعض أصحابنا روىٰ عنك أنّك قلت: إذا أحلّ الرجل لأخيه المؤمن جاريته فهي له حلال، فقال: نعم قلت يا فضيل، قلت له: فما تقول في رجل عنده جارية نفيسة

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٢٤١ ح ٢. (٢) تهذيب الأحكام ٧: ٢٤١ ح ٣.

وهي بكر أحلّ لأخ له ما دون الفرج أله أن يقتضّها ؟ قال: لا ليس له إلّا ما أحلّ منها، ولو أحلّ له منها قبلة لم يحلّ له ما سوى ذلك، قلت: أرأيت إن هو أحلّ له ما دون الفرج فغلبته الشهوة فاقتضّها، قال: لا ينبغي له ذلك، قلت: فإن فعل ذلك أيكون زانياً؟ قال: لا، ولكن يكون خائناً ويغرم لصاحبها عشر قيمتها»[١].

والظاهر أنّ تحليل القبلة يستلزم تحليل المسّ، فالمراد أنّه لم يحلّ له ما سوى ذلك من الاقتضاض والوطء والخدمة وغيرها؛ لأنّ الضابط في تحليل الأمة الاقتصار على ما تناوله اللفظ فما دونه.

فإن قلتَ: إنّ الزنا عبارة عن وطء المرأة قبلاً أو دبراً بغير عقد ولا ملك ولا شبهة بل عمداً عالماً بالتحريم، وهاهنا كذلك، فينبغي أن يكون زانياً لا خائناً فقط.

قلتُ: إنّه لم يحلّ له ما دون الفرج إلّا وقد علم أنّه ينجرّ الى ذلك، فكأنّه أحلّ له ذلك ضمناً، ولكنّه لمّا لم يصرّح به وقد تصرّف في ملكه بما لا إذن له فيه صريحاً كان خائناً، فتأمّل فيه.

[تحقيق حول قولهم: الظاهر عنوان الباطن]

قولهم: الظاهر عنوان الباطن. قال الفيروز آبادي: كلّما استدللت بشيء يُظهرُك على غيره فهو عنوان له[٢].

وقد تقرّر في الحكمة: أنّ كلّ ظاهر فله باطن، وكلّ باطن فله ظاهر، ولا يكون ظاهراً لا باطن له إلّا ما هو مثل السراب، فإنّه أمر محسوس ظاهر عند الحسّ ولا حقيقة له عقليّة، ولا باطن إلّا ما هو مثل الخيال، فإنّه صورة معنويّة ولا صورة له محسوسة يشهدها الحسّ الظاهر، وما سوى ذلك جامع بين الأمرين.

فالمراد والله يعلم: أنّ الذي يظهر من كلّ شيء ـ فاللام للاستغراق ـ فهو دليل على ما في باطنه وحقيقة أمره، فيمكن الاستدلال بالظاهر على الباطن، ويكون من مقولة الاستدلال بالأثر على المؤثّر، والمعلول على العلّة، وقد يفيد اليقين

---

(١) تهذيب الاحكام ٧: ٢٤٤ ح ١٦. (٢) القاموس المحيط ٤: ٢٥٠.

كالاستدلال على ثبوت الأوّل ووحدته وعلمه وقدرته وغيرها بخلقه وفعله، كقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم﴾[1] ومنه قوله عليه السلام: «سيرة المرء تنبئ عن سريرته» و «المرء مخبوّ تحت لسانه»[2] وكثيراً مّا يستدلّ بالأقوال والأفعال الصادرة عن مصدرها على مراتب عقله وفهمه وما هو كامن في سريرته، وقد شاع الاستدلال بالصفرة على الوجلة، وبالحمرة على الخجلة، وبحركة النبض والبراز والقارورة وغيرها على كيفيّة الطبيعة والمزاج، قال الرومي في المثنوي:

رنگ رويم را نمی بينی چو زر	زندرون من دهد رنگم خبر
حقه چه سيمارا معرّف خوانده‌است	چشم عارف سوی سيما مانده‌است
رنگ وبو غمّاز آمد چون جرس	از فرس آگه كند بانگ فرس
بانگ هر چيزی رساند زو خبر	تا بدانی بانگ خراز بانگ در
گفت پيغمبر به تمييز كسان	مرء مخفی لدی طيّ اللسان
رنگ رو از حال دل دارد نشان	رحمتم كن مهر من بر دل نشان
رنگ روی سرخ دارد بانگ شكر	رنگ روی زرد دارد صبر ونكر[3]

ويمكن أن يكون خبراً في معنى الإنشاء، أي: اجعلوا الظاهر دليلاً على الباطن، فإذا رأيتم ـ مثلاً ـ المتحلّي بحلية الصالحين فاحكموا بصلاحه ولا تستبطنوه، بل اعملوا على مقتضى ظاهره ولا تتكلّفوا بالاطّلاع على باطنه، فإنّ ملاحظة ظاهره كافية في الحكم بكونه من الصالحين من غير حاجة الى تجشّم أمر زائد على ذلك، فتكون إشارة الى وجوب العمل بمقتضى الظاهر وعدم التكلّف بالباطن، ولذا قال: «نحن نحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر».

وفي نهج البلاغة عن علي عليه السلام: «واعلم أنّ لكلّ ظاهر باطناً علىٰ مثاله، فما طاب ظاهره طاب باطنه، وما خبث باطنه خبث ظاهره، ثمّ قال عليه السلام: وقد قال

---

(١) فصّلت: ٥٣. (٢) نهج البلاغة: ٤٩٧ برقم: ١٤٨.

(٣) مثنوي: ص ٣٦.

الرسول الصادق عليه السلام: إنّ الله يحبّ العبد ويبغض عمله، ويحبّ العمل ويبغض بدنه»[1] وفهمه ثمّ تطبيقه يحتاج الى التأمّل.

[تحقيق حول الجواب عن استدلال الشافعي على حليّة الشبابة]

استدلّ الشافعي برواية عبد الله بن عمر: أنّ سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ براعٍ وهو يزمر بزمارة كانت معه، فسدّ أُذنيه بإصبعيه ولا برح يسأله عن صوتها هل انقطع أم لا، فلمّا أخبره بانقطاعه أرسل يديه. على تحليل الشبابة بأنّ سماعها لو كان حراماً لكان يأمر ابن عمر بسدّ أُذنيه؛ لأنّه لا يأمر أحداً على فعل حرام أو سماع حرام بحضرته، فلمّا أمره بذلك ولم يأمره بسدّهما دلّ على أنّ سماعها مكروه لا حرام، وسيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتنزه عن المكروهات تنزّه غيره عن المحرّمات.

وأُجيب بأنّ ليس مطلق الصوت الصادر عن الآلات محرّماً، بل المشتمل على الطرب الموجب للذّة الإنسان ولهوه حرام عملاً بالدوران، فجاز أن يعلم من ابن عمر عدم لذّته بما يسمعه من ذلك الصوت، فلا يكون فرقاً بينه وبين نعيق الغراب وشبهه من الأصوات التي لا توجب لذّة ولا لهواً، وأيضاً جاز أن يكون ابن عمر عرف سكون الصوت بغير السماع فسأله النبيّ صلى الله عليه وآله: هل انقطع صوته ؟ إمّا بوضع الشبابة عن فيه أو بغير ذلك.

أقول: حاصل الجواب الأوّل يؤول الى أنّ هذه اللذّة لمّا كانت روحانيّة كان تأثيرات الصنعة الموسيقيّة بجملتها كذلك وهذا منها، وكان تأثير النفس منها مشروطاً بسلامتها وصحّة المزاج كما أشار إليه بعض الحكماء بقوله: من لم يستلذّ بوجه صبيح وصوت مليح فهو فاسد المزاج ويحتاج الى العلاج، فكلّما كانت النفس أجرد وأسلم والمزاج أصحّ وأعدل كان الالتذاذ أتمّ وأكثر والاحتظاظ أكمل وأوفر، وإذا انعكس انعكس، فجاز أن يكون ابن عمر لسوء مزاجه وفساد

---

(١) نهج البلاغة: ٢١٦ برقم: ١٥٤.

طبيعته بانحرافها عن حدّ الاعتدال علىٰ وجه لا يلتذّ بهذه اللذّة بخلافه عليه السلام لكونه في أعلىٰ مراتب الاعتدال وأشرفها خلقاً وخُلقاً ونفساً ومزاجاً، وهذا غاية توجيهه، وهو بعد لا يخلو عن بُعد، إلّا أن يكون المانع يكفيه الاحتمال، وهو مظفّر في غالب الأحوال.

وحاصل الثاني يرجع الى منع نقيض التالي، مستنداً بأنّ ابن عمر لعلّه كان مسدود الأُذنين بأمر سيّد الكونين، وإنّما كان يسأله عن الانقطاع من حيث أن يجوز أن يكون عارفاً به بغير السماع كالرؤية ونحوها. وفيه: أنّهما لما مرّا متصاحبين على الراعي كانت نسبتهما إليه نسبة واحدة، فهو وصاحبه في الانقطاع المستند بالرؤية سيّان، فأيّة حاجة له الى تكرير السؤال ليستكشف منه حقيقة الحال؟

ويمكن الجواب بالفرق بين السماع والاستماع، بأنّ الأوّل لمّا كان مكروهاً وكان سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله يجتنب المكروهات اجتناب غيره المحرّمات سدّ أُذنيه ولم يأمره بسدّهما، فكان له أن يستخبر الحال عنه بأنّ صوتها هل انقطع بطول المسافة وبُعد الراعي أو بوضعه الشبابة عن فيه، لا بأن يعلم ذلك بالرؤية، بل بانقطاع الصوت المستند بأحدهما. فهذا الخبر على تقدير ثبوته وصحّته وكونه سالماً عن المعارض الأقوى إنّما يدلّ على كراهة السماع لا الاستماع، وكلاهما في حيّز المنع:

أمّا الأوّل فلأنّ ابن عمر من الخاذلين، وهم قد رووا عن علي أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كتب الى والي المدينة: «لا تعطينّ سعداً ولا ابن عمر من الفيء شيئاً»[1].

وقيل لابن مسعود: إنّي أُحبّ ابن عمر في الله، فقال: لو علمت بعمله إذا دخل بيته لأبغضته في الله.

---

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ١٩٧ برقم: ٨٢.

وذكر ابن جرير في كتاب الفاضح أنّه قال: بيعة علي ضلالة ![١]

وعن ميمون بن مهر قال: أتى ابن عمر علياًعليه‌السلام ، فقال له: أقلني بيعتي، قال: فأقاله، ثمّ أتى يزيد بن معاوية فبايعه، وجاء الى الحجّاج فقال له: اُمدد يدك لاُبايعك لأمير المؤمنين عبد الملك، فقال له الحجّاج: ما حملك على ذلك يا أبا عبد الرحمن بعد تأخّرك عنه؟ قال: حملني عليه حديث رويته عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قال: من مات وليس في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهليّة، فقال له الحجّاج: بالأمس تتأخّر عن بيعة علي بن أبي طالب مع روايتك هذا الحديث وتستحلّ خلافه وتأبىٰ الدخول في طاعته، ثمّ تأتي الآن لاُبايعك لعبد الملك، أمّا يدي فمشغولة عنك ولكن هذه رجلي فبايعها، ثمّ قال: ليس لك ذلك، ولكن بك خشبة ابن الزبير المنصوبة في الحرم. ثمّ إنّه كان يفطر على مائدة الحجّاج في شهر رمضان، وكان يعجبها[٢].

وأمّا الثاني فلما روي عنه صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قال: «يحشر صاحب الغناء من قبره أعمى وأخرس وأبكم، ويحشر صاحب الزنا مثل ذلك، وصاحب المزمار مثل ذلك، وصاحب الدفّ مثل ذلك»[٣]. فلو كان استماع الشبابة مكروهاً لما كان كذلك، ولما صحّ مقابلة المزمار بالزنا والغناء، ثمّ ما الباعث له على الاستدلال بمثل هذا الخبر علىٰ إثبات هذا المطلب ؟ فإنّهم رووا عن نبيّهم أنّه صلى‌الله‌عليه‌وآله كان يفرّح زوجته على الذين يلعبون، وكان يختار أن تلعب عائشة في بيته باللعب، وكان يجمع لها النساء يلعبن معها.

روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة «قالت: رأيت النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله يسترني وأنا أنظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد، فزجرهم عمر، فقال النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله: أمناً يا بني أرفدة»[٤].

وعن عروة عن عائشة: «أنّ أبا بكر دخل وعنده جاريتان في أيّام منى

---

(١) لم اعثر على كتاب الفاضح لابن جرير. (٢) نقله العلّامة المامقاني في تنقيحه ٢: ٢٠١.
(٣) جامع الأخبار: ٤٣٣. (٤) صحيح مسلم ٢: ٦١٠.

يدفّفان ويضربان، والنبيّ صلى الله عليه وآله يتغشّى بثوبه، فانتهرهما أبو بكر، فكشف النبيّ صلى الله عليه وآله وجهه فقال: دعهما يا أبا بكر فإنّها أيام عيد وتلك الأيّام أيّام منى»[١].

وعنه عنها «قالت: دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وآله وعندي جاريتان تغنّيان بغناء بعاب، فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه، ودخل أبو بكر فانتهرني وقال: مزمار الشيطان عند النبيّ صلى الله عليه وآله، فأقبل عليه رسول الله فقال: دعهما، فلمّا غفل غمزتهما فخرجتا»[٢].

فبئس الأُمّة أُمّة يعتقدون في نبيّهم بأمثال ذلك.

[كيفيّه تطهير الصابون إذا لاقته نجاسة]

قال آية الله العلّامة في بعض فوائده: إن الصابون إذا لاقته نـجاسة لا يـقبل التطهير بغسل موضع النجاسة، بل لا يطهر إلّا بقطع ذلك الموضع[٣].

أقول: الظاهر أنّ النجاسة إذا كانت على ظاهر سطحه فهو يقبل التطهير من غير قطع موضعها؛ لأنّ غاية ما قالوا علىٰ عدم قبول الدهن التطهير: إنّ الماء إذا وصل الى الأجزاء الدهنيّة يوجب انجمادها وتكاثفها وتضامّ بعضها الى بعض، بحيث لا يمكن العلم بوصول الماء الىٰ بواطن جميع أجزاء الدهن، بل قد يعلم خلافه؛ لأنّ الدهن يبقى في الماء مودعاً غير مختلط به وإنّما يصيب ظاهر سطحه. وهذا كما ترى لا يجري هنا، بل هو دليل على قبوله التطهير؛ لأنّ المفروض أنّ النجاسة لم تنفذ في أعماقه ولم تسر الى بواطن أجزائه، ومن هنا قال بعض الفضلاء: وأمّا ما عرض له التنجيس وهو جامد فـإنّما يـنجس ظـاهره ويـطهر بـالغسل كسـائر الجامدات.

وقال زين المحقّقين بعد أن سئل بأنّ الصابون إذا تنجّس يطهر بالماء القليل أم لا ؟: يطهر إذا كانت النجاسة على ظاهره[٤]. وهو الحقّ لما عرفته، نعم اذا انتقع

---

(١) صحيح مسلم ٢: ٦٠٨ ح ١٧. (٢) صحيح مسلم ٢: ٦٠٩.

(٣) أجوبة المسائل المهنّائية: ٣٧.

(٤) الأسألة المازحيّة: ٢٣١ المطبوعة مع حقائق الايمان للشهيد الثاني.

في الماء النجس يمكن القول بعدم قبوله التطهير بالماء. وفيه أيضاً نظر؛ لأنّه قد ثبت أنّ اللحم اذا وقع في مرقه ما يقتضي التنجيس يطهر بالماء مع سريان أجزاء الماء النجاسة فيه، فكذا الصابون.

وروى السكوني عن الصادق عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة، قال: يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل»[١].

وفي رواية زكريّا بن آدم «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق، قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلاب، واللحم اغسله وكله»[٢].

وهاتان الروايتان وإن كانتا ضعيفتين إلّا أنّهما سالمتان عن المعارض، معمولتان عندهم، مشهورتان بينهم، مؤيّدتان بالطهارة بل الإباحة الأصليّتين بل الاستصحاب.

قال الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله في كتابه المسمى بالعدّة: إذا كان الراوي مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام، نُظر فيما يرويه، فإن كان هناك بالطريق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وإن لم يكن هناك من الفرقة المحقّة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به، لما روي عن الصادق عليه السلام أنّه «قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنّا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به».

ثم قال رحمه الله: ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن درّاج، والسكوني وغيرهم من العامّة عن أئمتنا ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه[٣]... الى آخر ما قاله رحمه الله، فليطلب من هناك.

---

(١) فروع الكافي ٦: ٢٦١ ح ٣. (٢) تهذيب الأحكام ١: ٢٧٩ ح ١٠٧.
(٣) العدّة ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

[تحقيق حول حديث «ما أقلّت الغبراء ولا أظلّت الخضراء ...» الخ]

قال النبي ﷺ: «ما أقلّت الغبراء ولا أظلّت الخضراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذرّ»[١].

أقول: الإقلال: الحمل والرفع، والغبراء: الأرض، والخضراء: السماء، سمّيتا بهما للونهما، و «أصدق» بعد النفي بمعنى صدق؛ لأنّ النفي إذا استولى على اسم التفضيل توجّه الى القيد الذي هو الزيادة، فيفيد أنّه ليس صدق غيره زائداً على صدقه، فيبقى أصل صدق غيره مقيساً الى صدقه: إمّا مساوياً له أو دونه، والمساواة غير مناسبة لمقام المدح، فيرجع الى أنّ صدق كلّ أحد دون صدقه.

ويمكن جعل «أصدق» قبل تسلّط النفي عليه مجرّداً عن الزيادة عرفاً؛ لأنّ نفي الزائد غير ملائم للمدح، فيبقى أصل الصدق وتوجّه النفي الى صدق غيره بالقياس الى صدقه: إمّا بالمساواة أو بكونه دونه، والثاني كما عرفته، فيؤول الى «ما أقلّت ولا أظلّت» أحداً يكون صدق لهجته صدق لهجته، فانتفى المساواة والزيادة بطريق أولى.

ولا يبعد أن يقصد بنفي المساواة نفي الزيادة أيضاً؛ لأنّ الزائد على شيء ما يساويه مع زيادة، فيصحّ أن يقصد به عرفاً نفي المساواة مطلقاً ولو في ضمن الزائد أيضاً، فيحصل من جميع ذلك أنّ صدق كلّ أحد دون صدقه، وذلك كمال التمدّح.

فإن قلتَ: لا شبهة في أنّ جميع المعصومين بعصمتهم أصدق لهجة منه، فالكليّة ممنوعة.

قلتُ: الكلام مخصوص بغيرهم، والمراد أنّه متناه في الصدق الى الغاية، فجاء به على اتّساع الكلام والمجاز؛ إذ الغالب في مقام المدح أو الذمّ أن يزاد على الواقع، فيذكر العام ولم يرد به عمومه.

ويدلّ عليه مافي معاني الأخبار «قيل للصادق عليه السلام: أليس قال رسول الله ﷺ

---

(١) بحار الأنوار ٢٢: ٣٢٩.

في أبي ذرّ: ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء الحديث؟ قال: بلى، قال: قلت: فأين رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام؟ وأين الحسنين عليهما السلام؟ قال: فقال لي: كم السنة شهراً؟ قال: قلت: اثنا عشر شهراً، قال كم منها حرم؟ فقلت: أربعة أشهر، قال: شهر رمضان منها؟ قال: قلت: لا، قال: إنّ في شهر رمضان ليلة أفضل من ألف شهر، إنّا أهل بيت لا يقاس بنا أحد»[١].

ويمكن أن يقال: إنّه لمّا كان متناهياً في الصدق، ولم يصدر منه مدّة عمره الشريف أو بعد وصوله الى زمن التكليف أو الى خدمة الرسول صلى الله عليه وآله في مجلسه المنيف ـ إذ الإسلام يجبّ ما قبله ـ كذب أصلاً، ولو فرض صدوره عنه فليحمل بقرينة الحديث على التعريض وفيه لمندوحة عنه، فهو وغيره من المعصومين في تلك الصفة والفضيلة شرع سواء، ولا محذور فيه، وهذا ألصق بعبارة الحديث؛ لأنّ نفي الأصدقيّة عن غيره مقيساً إليه يستلزم: إمّا المساواة بينهما كما بينه وبين المعصومين، وحديث عدم التناسب غير آتٍ هنا لأنّ مساواته لهم فيها غاية المدح له، وإمّا أصدقيّته من غيره وذلك كما بينه وبين غير المعصومين.

واعلم أنّ الأُصوليّين اختلفوا في أنّه عند ذكر صيغة العموم في مقام المدح أو الذمّ إذا كان العموم دخيلاً فيهما، فهل المتبادر منه الحمل على أنّ ذلك بيان الواقع أو مبالغة وقعت لتحصيل المدح أو الذمّ كما هو الغالب؟ فذهب بعضهم الى الأوّل، وآخرون الى الثاني وهو الظاهر فيما نحن بصدده، كما سبق إليه الإيماء.

فإن قلتَ: العصمة لا تستلزم عدم صدور الكذب عن المعصوم عليه السلام، كيف وابراهيم خليل الرحمان ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هذَا﴾[٢] وهذا ما فعله، ويوسف الصديق قال: ﴿أَيَّتُها العيرُ إِنَّكُم لَسَارِقُونَ﴾[٣] وما سرقوا؟ وحينئذ فلا حاجة الى التخصيص، ولا الى القول بالمجاز.

قلتُ: إنّهما لمّا كانا مصلحين لم يكونا كاذبين، لما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه

---

(١) معاني الأخبار: ١٧٩ ح ٢. (٢) الأنبياء: ٦٣.

(٣) يوسف: ٧٠.

«قال: لا كذب على المصلح، ثمّ تلا الآيتين المذكورتين»[١].

وعن الحسن الصيقل «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا روينا عن أبي جعفر عليه السلام في قول يوسف عليه السلام: ﴿أَيَّتُهَا العيرُ إنّكم لَسارِقُونَ﴾ فقال: والله ما كذب وما سرقوا، وقول ابراهيم عليه السلام: ﴿بَل فَعَلَهُ كَبيرُهُم هذَا﴾ فقال: والله ما فعل وما كذب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما عندكم فيها يا صيقل؟ قلت: ما عندنا إلّا التسليم، فقال: إنّ الله أحبّ اثنين وأبغض اثنين: أحبّ الخطر فيما بين الصفّين، وأحب الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات، وأبغض الكذب في غير الاصلاح، إنّ ابراهيم عليه السلام إنّما قال: ﴿بَل فَعَلَهُ كَبيرُهُم هذا﴾ إرادة الاصلاح ودلالة على أنّهم لا يفعلون، وقال يوسف عليه السلام إرادة الإصلاح»[٢].

والظاهر أنّ المراد أنّ الفعل إذا اشتمل على وجه مصلحة ووجه مفسدة وكان وجه المصلحة أقوىٰ وجب لقضاء العقل، بأنّ ترك الخير الكثير لأجل شرّ يسير لشرّ كثير وفعله خير كثير، فالكذب في الصورة المذكورة باقٍ على قبحه، إلّا أنّ في ارتكابه ارتكاب أقلّ القبيحين.

ويمكن أن يقال: صدور ذلك عنهما كان على طريقة التعريض، كما يدلّ عليه ما في رواية عن الصادق عليه السلام أنّه «قال: إنّما قال ابراهيم عليه السلام ﴿فاسألُوهُم إنْ كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا وما كذب ابراهيم»[٣] وقوله: ﴿أَيَّتُها العيرُ إنّكُم لَسارِقُونَ﴾ قال: «إنّما عنى سرقتهم يوسف من أبيه»[٤] وعلىٰ هذا فلا إشكال.

واعلم أنّ حديث أبي ذرّ مذكور في الطريقين، ففي معاني الأخبار عن أنس بن مالك «قال: أتى أبو ذرّ يوماً الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: ما رأيت كما رأيت البارحة، قالوا: وما رأيت البارحة؟ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله ببابه، فخرج ليلاً فأخذ بيد علي بن أبي طالب وخرجا الى البقيع، فما زلت أقفو أثرهما

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٤٣ ح ٢٢.
(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٤١ ـ ٣٤٢ ح ١٧.
(٣) البرهان ٣: ٦٥ ح ٣ عن ابن بابويه.
(٤) البرهان ٢: ٢٦١ ح ٧ عن ابن بابويه.

الى أن أتيا مقابر مكّة، فعدل الى قبر أبيه فصلّى عنده ركعتين، فإذا بالقبر قد انشقّ وإذا بعبد الله جالس وهو يقول: أنا أشهد أن لا اله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده ورسوله، فقال: من وليّك يا أبة؟ فقال: وما الوليّ يا بنيّ؟ فقال: هو هذا علي، فقال: وإنّ عليّاً وليّي، قال: فارجع الى روضتك، ثمّ عدل الى قبر أُمّه آمنة فصنع كما صنع عند قبر أبيه، فإذا بالقبر قد انشقّ، وإذا هي تقول: لا اله إلّا الله وإنّك نبيّ الله ورسوله، فقال لها: ومن وليّك يا أُمّاه؟ فقالت: وما الوليّ يا بنيّ؟ قال: هو هذا علي بن أبي طالب، فقالت: وإنّ عليّاً وليّي، فقال: ارجعي الى حفرتك، فكذّبوه ولبّبوه وقالوا: يا رسول الله كذب عليك اليوم، فقال: وما كان من ذلك؟ قالوا: إنّ جندباً حكىٰ عنك كيت وكيت، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء علىٰ ذي لهجة أصدق من أبي ذرّ»[1].

[بيان لقول الصادق عليه السلام: «من قرأ في المصحف متّع ببصره ...» الخ]

قال الصادق عليه السلام: «من قرأ في المصحف متّع ببصره، وخُفِّف عن والديه ولو كانا كافرين»[2].

لعلّ المراد أنّه يخفّف عنهما قدراً من العذاب على وجه لا يحصل لهما الشعور به، بأن يفرق الناقص على الأوقات بحيث لا يحصل لهما السرور بحصول التخفيف، فلا منافاة بينه وبين ما قالوا من وجوب خلوص الثواب والعقاب من الشوائب؛ إذ لو لم يكن خالصاً لكان أنقص حالاً من العوض والتفضيل اذا كانا خالصين، وانّه غير جائز. وأمّا العقاب فلأنّه أدخل في باب الزجر من الثواب، فيجب خلوصه بطريق أولى.

ويحتمل أن يكون المراد ولو كانا منكرين لما في فضل القراءة في المصحف من التمتّع والتخفيف، أو يكون الغرض مجرّد مبالغة في فضل قراءته في المصحف على قراءته عن ظهر القلب ولعلّه أظهر من سابقه، فتأمّل.

---

(١) معاني الأخبار: ١٧٨ ـ ١٧٩ ح ١.
(٢) بحار الأنوار: ٩٢: ١٩٦.

[بيان لقوله عليه السلام: «عقول النساء في جمالهنّ ...» الخ]

قال علي عليه السلام: «عقول النساء في جمالهنّ، وجمال الرجال في عقولهم»[١].

أقول: الجمال يقع على الصور والمعاني، ومنه: «إنّ الله تعالى جميل يحبّ الجمال»[٢] أي: حسن الأفعال كامل الأوصاف. وامرأة حسناء جملاء، أي: جميلة مليحة.

ولعلّ المراد أنّ المعتبر من محاسنهنّ في باب التزويج والبيع والشراء وغيرها من الأبواب المعتبرة فيها المحاسن هو جمالها، ككونها مليحة عيناء سمراء عجزاء مربوعة وغيرها من صفات الجمال لا عقلها، فينبغي أن يكون جمالها هو المقصود أوّلاً وبالذات، وعقلها ولا عقل لها ثانياً وبالعرض، فكان عقولهنّ بتلك الملاحظة منطوية في جمالهنّ، فلا ينبغي توقّع العقل منهنّ، واعتباره في تلك الأبواب والأمر في النقل والثانية بالعكس، فتأمّل.

[تحقيق في قوله تعالى: «ما تردّدت في شيء أنا فاعله ...» الخ]

قال الله تعالى: «ما تردّدت في شيء أنا فاعله كتردّدي في قبض روح عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته»[٣]. هكذا روته العامّة والخاصّة في كتبهم عنه صلّى الله عليه وآله عن الله سبحانه.

ولا يخفىٰ أنّ التردّد فينا انّما يحصل إذا كانت الأسباب لإيقاع أمر وعدمه متكافأة، ولم يحصل لنا العلم برجحان أحدهما بعد لعدم سبب ذلك الرجحان، فنميل الى الإيقاع تارة وعدمه أُخرى. فهذا وكلّ ما يشعر بالتغيّر والسنوح ممتنع عليه تعالى لتنزّهه عنه، مع أنّه تعالى قد قضى عليه الموت قضاءً حتماً من غير تردّد، كما قال سبحانه: ﴿ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ﴾[٤] وقال: ﴿لِكُلِّ أُمةٍ أَجَلٌ إذا جَاءَ أَجَلُهُم فلا يَستَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَستَقدِمُونَ﴾[٥].

---

(١) بحار الأنوار ١: ٨٢، و١٠٣: ٢٢٤. (٢) نهاية ابن الأثير ١: ٢٩٩.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٤٦ ح ٦ و٣٥٢ ح ٧ و٨، وعوالي اللآلي ١: ٣٨٥ ح ١٦.

(٤) الأنعام: ٢. (٥) يونس: ٤٩.

فهذا الحديث لو ثبت وصحّ لوجب حمله على المجاز الذي هو من باب استعمال الشيء في مقابل ضدّه، ومثل ﴿ومَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾[(١)] وإن كان المكر مستحيلاً من الله تعالى، ولا استبعاد فيه، فإنّ كراهة المؤمن الموت تقتضي ترجيح عدمه كرامةً له عند الله، ومقتضىٰ حكمته تعالى وهو الموت وعدم الخلود لأحدٍ غيره تعالى، كما قال: ﴿كُلُّ نَفسٍ ذائِقَةُ المَوتِ﴾[(٢)] تقتضي ترجيح موته، فلهذين السببين سمّي تردّداً.

ويمكن أن يكون ذلك لملك الموت وأعوانه من الملائكة، أُسند إليه تعالى مجازاً كما في قوله: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمنَا مِنْهُم﴾[(٣)] فإنّ كونه مأموراً بقبض روحه يقتضي ترجيحه، وكون المؤمن كارهاً له يقتضي ترجيح عدمه.

ومنهم من أوّله الى أنّ أفعال النفوس الفلكيّة وإرادتها لمّا كانت مستهلكة في فعله تعالى وإرادته، وكانت تلك النفوس غير محيطة بتفاصيل الحوادث الاستقباليّة دفعة واحدة بل إنّما تنتقش فيها شيئاً بعد شيء مع أسبابها، فإذا كانت الأسباب لوقوع أمر ولا وقوعه متكافأة ولم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد كان لها التردّد في وقوعه ولا وقوعه، جاز وصفه تعالى بالتردّد لذلك.

وهو ـ مع بُعده، وابتنائه على قواعد الفلاسفة، ومخالفته لكثير من الأخبار ـ مخالف لما انعقد عليه إجماع المسلمين من ارتفاع الحياة عن الفلك وما اشتمل عليه من الكواكب، فإنّها مسخَّرات مدبَّرات لا خلاف فيه بينهم، كما نقله السيّد وكفى به ناقلاً في الغرر والدرر[(٤)].

فإن قلتَ: هل كراهة الموت مذمومة ؟ فإنّه سبب اللقاء كما قال الله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَرجُوا لِقاءَ اللهِ فإنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ﴾[(٥)] فينبغي أن يكون للمؤمن محبوب

---

(١) آل عمران: ٥٤.

(٢) آل عمران: ١٨٥ والأنبياء: ٣٥ والعنكبوت: ٥٧.

(٣) الزخرف: ٥٥.

(٤) لم أعثر في أماليه المطبوع.

(٥) العنكبوت: ٥.

غيره، وقد جاء في الخبر المشهور: «إنّ ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت إذ جاءه لقبض روحه: هل رأيت خليلاً يميت خليله، فأوحى الله تعالى إليه: هل رأيت محبّاً يكره لقاء حبيبه، فقال: يا ملك الموت الآن فاقبض»[١].

قلتُ: كراهته مذمومة إذا كرهه لحبّ الدنيا وشهواتها والتعلّق بملاذّها، وأمّا إذا كرهه لطاعة الله تعالى وتحصيل مرضاته وتوفير ما يوجب سعادة النشأة الأُخرىٰ كازدياد المعارف الالهيّة وفعل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونشر العلوم والأخبار والآثار وتعليمها أو تعلّمها وأمثال ذلك فلا، ولذا روي كراهته عن كثير من الأنبياء والأولياء.

وبالجملة: حبّ الحياة الفانية الدنيويّة إنّما يلزم إذا آثرها علىٰ ما يوجب الحياة الباقية الأُخرويّة، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام في صحيفته الكاملة: «وعمّرني ما كان عمري بذلّة في طاعتك، فإذا كان عمري مرتعاً للشيطان فاقبضني إليك قبل أن يسبق سخطك إليّ أو يستحكم غضبك عليّ» الدعاء[٢].

[تحقيق حول الحديث النبوي «لو كانت لي يد ثالثة لاستعنت بها على الأكل»]

قال النبي صلى الله عليه وآله: «لو كانت لي يد ثالثة لاستعنت بها على الأكل» هكذا نقله أصحابنا[٣].

وظاهره يدلّ على ضرب من الشره ونوع من الحرص على الأكل والاهتمام به، والمقام النبويّ صلى الله عليه وآله منزّه عنه وعن أمثاله، كيف لا وقد قال عليه السلام: «كفى ابن آدم ثلاث لقيمات يقمن صلبه»[٤] فلا بدّ له من تأويل وتوجيه، وله وجوه:

الأوّل: أن يكون المراد بالأكل القتل والكسر والقهر، فإنّ استعماله بهذا المعنى شائع.

---

(١) بحار الأنوار ١٢: ٧٨ ح ٧.

(٢) فقرات من دعاء مكارم الاخلاق من الصحيفة رقم الدعاء: ٢٠.

(٣) مصابيح الأنوار للعلّامة شبّر ٢: ٢٧٢.

(٤) بحار الأنوار ٦٦: ٣٢٩ ح ٣.

ومنه الحديث: «أمرت بقرية تأكل القرىٰ، تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد»(١) أراد الهجرة الى المدينة، فقوله: «أمرت بقرية تأكل القرىٰ» مجاز، والمراد أنّ أهلها يقهرون أهل القرى فيملكون بلادهم وأموالهم، فكأنّهم بهذه الأحوال يأكلونهم. وخروج هذا القول علىٰ طريقة العرب معروف؛ لأنّهم يقولون: أكل فلان جاره إذا عدا عليه فانتهك حرمته واستبى جاريته، وعليه قول علقمة بن علقمة لأبيه في أبيات:

أكلت بنيك أكل الضبّ حتّى   وجدت مرارة الكلاب الوبيل(٢)

ومن ذلك قوله عليه السلام في غزوة الحديبيّة: «قريش أكلتهم الحرب» يريد أنّها قد أفنت رجالهم وانتهبت أموالهم، فكانت من هذا الوجه كأنّها آكلة لهم، فيكون المعنى لاستعنت بها على قتل الكفّار وكسرهم وقهرهم لأنّه عبادة مفروضة.

الثاني: أنّه صلى الله عليه وآله يوقع الأكل على وجه العبادة، وكذا جميع أفعاله، بل ينبغي أن يكون جميع أفعال المؤمن كذلك، ولا شكّ أنّ الأكل لتقوّي البدن على الطاعات من جملة العبادات، فلو كان له يد ثالثة لاستعان بها على فعل هذه الطاعة.

الثالث: أن يكون المراد لاستعنت بها على تحصيل الرزق الذي هو محلّ الأكل وتحصيله من العبادات؛ لأنّه يتقوّىٰ به على الطاعات ويتصدّق به على المحاويج.

الرابع: أن يقرأ على «الأُكُل» بضم الهمزة وسكون الكاف اسم المأكول، أو بضمّها اسم مصدر، كقوله تعالى: ﴿وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾(٣) وقوله تعالىٰ: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾(٤) وقوله: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾(٥) والمراد به ما يؤكل منه وهو الرزق، أي: لاستعنت بها علىٰ تحصيله بحذف المضاف، وحينئذ فلا حاجة

---

(١) نهاية ابن الأثير ٤: ٥٧ و١: ٥٨.

(٢) الوبيل كأمير: الشديد والغليظ والوخيم والثقيل «منه».

(٣) الرعد: ٤.   (٤) ابراهيم: ٢٥.

(٥) الرعد: ٣٥.

الى التجوّز السابق.

الخامس: أن يكون بفتح الهمزة وسكون الكاف مصدراً بمعنى المأكول، والغرض هو الاستعانة بها على تحصيله، وهو قريب من سابقه.

السادس: لاستعنت بها على الإنفاق الذي هو سبب الأكل، ويكون من ذكر المسبّب وإرادة السبب، فيكون ترغيباً على الإنفاق والمواساة.

السابع: أن يكون الغرض تقليل زمان الأكل ليشتغل بعده بما هو أهمّ منه، أي: لو أمكنني لاستعنت على تقليل مدّة الأكل بيد ثالثة كالتقام بيد وكسر الرغيف بأُخرى وتبريده بثالثة، وفيه مع تكلّفه نظر، على أنّ هذا الغرض يناسبه أن يقال: لو كان لي فم ثانٍ.

الثامن: أن يكون إيماءً الى كراهة الأكل باليد الواحدة وعدم الاستعانة فيه بالأُخرىٰ كما هو دأب المتكبّرين؛ لاستلزامه سوء الأدب والإهانة بالمائدة والطعام، وقد قال علي عليه السلام: «إذا جلس أحدكم للطعام فليجلس جلسة العبد»[1] ولكلامهم عليهم السلام وجوه ومخارج وشروح ومحامل لا يعقلها إلّا العالمون.

[تحقيق حول الحديث العلوي: «وَصُولٌ معدمٌ خَير من مُثرٍ جاف»]

قال علي عليه السلام في وصيّته لابنه محمّد بن الحنفيّة: «وصول معدم خير من مثرٍ جاف»[2].

أقول: أُعدم الرجل: افتقر فهو معدم، وأثرى الرجل: كثرت أمواله فهو مثرٍ، والجفاء: البعد عن الشيء، يقال: جفاه إذا بعد عنه، والجفا أيضاً ترك الصلة والبرّ. قال في القاموس: الجفا نقيض الصلة ويقصر جفاه جفواً وجفاءً[3]. والوصول مصدر بمعنى الواصل، يقال: وصل يصل وصولاً ووصلاً وصلة بلغه.

والظاهر أنّ المراد أن من يصلك ويرفق بك ويحسن إليك يداً أو لساناً أو هما معاً فهو مع وصف فقره وقلّة ماله خير ممّن يقطعك ويترك برّك والإحسان إليك مع

---

(١) فروع الكافي ٦: ٢٧٢ ح ١٠. (٢) بحار الأنوار ٧٧: ٢٤٠.

(٣) القاموس المحيط ٤: ٣١٣.

وصف ثروته وكثرة ماله، فليكن الأوّل عندك حقيقاً بالأُخوّة والخلّة دون الثاني، وإنّما لم يأت بالكلام على نهج واحد للاهتمام بشأن الصلة.

ولعلّ المراد مجرّد مدح الصلة من الفقير وذمّ تركها من الغنيّ، وإلّا فأصل الخيريّة غير مشترك في الصورة المفروضة، فصيغة التفضيل منسلخة عن معناها.

ويجوز أن يكون المصدر مضافاً الى المفعول، أي: وصلك معدماً خير من وصلك مثرياً جافياً على حذف المضاف، يعني: لو كان لك رحمان معدم ومثرٍ لكنّه جاف، فوصلك المعدم من حيث الرحم خير من وصلك المثري من هذه الحيثيّة، وإنّما قال: «خير» لأنّ صلة الأقربين من ذوي النسب والأصهار والتعطّف عليهم والرفق بهم والرعاية لأحوالهم حسن مطلقاً وإن أساءوا أو بعدوا.

ولا يجوز أن يكون المصدر مضافاً الى الفاعل وإن قلنا: إنّ معنى الجفا هاهنا غلظ الطبع والخلقة، وذلك يظهر بالتأمّل.

[تحقيق حول علم الأئمّة عليهم السلام وتعليمهم]

سألني بعض أصحابنا ـ أيّده الله تعالى ـ عن أحوال أئمّتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فقال: هل كانوا متعلّمين عند غيرهم من أصناف الرعيّة؟ وهل كانت لهم إليه حاجة؟ وعلى تقديره فهل فيه غضاضة لشؤونهم الرفيعة، ومنقصة لمراتبهم العليّة ودرجاتهم السنيّة؟

الجواب: لا شبهة في كونهم متعلّمين بعضهم من بعض، ولا خلاف فينافي أنّهم بعد وصولهم الىٰ درجة الإمامة ومرتّبة الخلافة ما كانت لهم حاجة الى التعلّم من غيرهم، وإنّما الكلام فيما قبل ذلك، والعقل لا يأبىٰ عن ذلك؛ إذ القدر المسلّم عنده أنّ الإمام يجب أن يكون أعلم أهل زمانه وأفضلهم بعد تشرّفه بمنصب الإمامة وخلعة الخلافة؛ إذ لولاه لكان: إمّا مساوياً لهم أو دونهم، فيلزم: إمّا ترجّح أحد المتساويين أو تفضيل المفضول، والكلام مفروض فيما قبل ذلك.

وعلى التفصيل إن أُريد بالمعلّم أعمّ ممّن يعلّم مبادئ اللغات ويرشد الىٰ حقيقة الاصطلاحات ويلقّن كيفيّة استعمال الألفاظ الموضوعة بإزاء معانٍ مفردة

أو مركّبة في المحاورات والمجاوبات، أو من يلقّن المقدّمات مقدّمة مقدّمة ليتعقّلها المتعلّم أو يرتّبها في ذهنه ترتيباً خاصّاً يؤدّي الى المطالب المجهولة كسبيّة كانت أو ضروريّة، مفتقرة الى ضرب من التنبيه، فالظاهر في نظر العقل أنّ إنكار كونهم متعلّمين بهذا المعنى يفضي الى الجهالة؛ لأنّ جميع الأحوال المشتركة واللوازم البشريّة، وبالجملة ما هو من مقتضى الطبيعة النوعية يقع عليهم عليهم السلام فيها ما يقع على غيرهم، فهم عليهم السلام لكونهم بشراً مخلوقين متعلّقين بجلابيب أبدانهم الناسوتيّة وقوالبهم البشريّة غير بعيد أن يكونوا متعبّدين بالتعلّم ومتكلّفين بالتدرّس كغيرهم ممّن ليس بإمام ولا نبيّ، إذ النفس الهيولانية الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدّة لقبولها حاصلة لجميع أفراد النوع في مبادئ فطرتهم، وإنّما تستكمل متدرّجة شيئاً بعد شيء بعد أن حصلت لها المعقولات الأُول بحسب ما يحصل لها من الاكتساب، وهكذا الحال في سائر أصناف التكاليف والأُمور المشتركة بينهم وبين غيرهم، وبه وبأمثاله تثبت لهم العبوديّة وتنفي عنهم الربوبية وتسدّ عنهم وسوسة الغلاة، والحالة المختصّة بهم هي الإمامة والعصمة وما يتعلّق بهما، وبهما امتازوا عن غيرهم من سائر أفراد المكلّفين كما ذهب إليه الشيخ الصدوق.

علىٰ أنّ اقتناص العلوم النظرية واقتنائها طاعة، وفيه كلفة توجب زيادة استحقاق التقرّب والزلفى والكرامة والفضلى، فحرمانهم عنها لا يخلو من شيء، وأمّا ما نقل من حال نبيّنا عليه وآله السلام من كونه أُمّياً بهذا المعنى فعلى تقدير ثبوته وصحّته فهو لمصلحة أرادها الله تعالى وشاء.

وبالجملة العلم قسمان: كسبي وموهبي وهم كانوا جامعين بينهما علىٰ سبيل منع الخلّو، أمّا الاوّل فكان لهم قبل وصولهم الى درجة الإمامة، وأمّا الثاني فكان لهم بعد وصولهم إليها، وذلك لأنّ لهم جهتي: ناسوتية ولاهوتية، فبالأُولى محتاجون الى التعلّم والتكسّب، وبالثانية مغنون عنهما، ولذا كان سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام يروّض نفسه رياضة لا يتصوّر فوقها رياضة حتّى إذا صفت

وصقلت علّمه معلّم الأوّلين والآخرين ألف باب فتح له من كلّ باب ألف بـاب، ولا استبعاد فيه؛ إذ قد تقرّر في فنّ الحكمة أنّ النفس إذا صفت وصقلت واتّصلت بالمبدئ المفيض اتّصالاً مّا، يمكن أن يحصل لها علوم جمّة دفعة، فإذا كان بين المفيض والمستفيض مجانسة ومناسبة ثمّ حصل بينهما ارتباط فعلاً وصفة يمكن أن يفيض على أحدهما جملة ما حصل للآخر دفعة، كمرآة صقيلة متّسعة حوذي ما فيها صور كثيرة فينطبع فيها جميع تلك الصور. هذا ما يمكن أن يقال من جهة العقل.

وأمّا النقل فقد دلّ نبذ من الأخبار على تعلّمهم وكونهم في زمن الصـبا مـع الصبيان في الكتّاب.

فمنه: ما رواه ملّا عناية الله القهپائي رحمه الله في كتابه المسمّى بمجمع الرجال عن محمّد بن مسلم «قال: قال لي أبو عبد الله الصادق عليه السلام: إنّ لأبي مناقب لا هنّ من آبائي[1]، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لجابر بن عبد الله الأنصاري: إنّك تدرك محمّد بن علي فاقرأه منّي السلام، قال عليه السلام: فأتى جابر منزل علي بن الحسين عليهما السلام فطلب محمّد بن علي عليهما السلام، فقال له عليه السلام: هو في الكتّاب أرسل لك إليه؟ قال: لا ولكنّي أذهب إليه، فذهب في طلبه، فقال للمعلّم: أين محمّد بن علي؟ قال له: هو في تلك الرفعة، أرسل لك إليه؟ قال: لا ولكنّي أذهب إليه، فجاءه فالتزمه وقبّل رأسه، وقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أرسلني اليك برسالة أن أقرؤك السلام، قـال: عـليه وعـليك السلام، ثمّ قال له جابر: بأبي أنت وأمّي اضمن لي أنت الشفاعة يوم القيامة، قال: فعلت ذلك يا جابر»[2].

ومنه: ما رواه أيضاً في الكتاب المذكور عن حـريز عـن أبـان بـن تـغلب «قال: جدّثني أبو عبد الله عليه السلام قال: إنّ جابر بن عبد الله كان آخر من بـقي مـن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رجلاً منقطعاً إلينا أهل البيت، وكان يقعد في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وهو معتمّ بعمامة سوداء، وكان ينادي: يا باقر العلم، يا باقر العلم،

---

(١) في المجمع: ما هنّ لآبائي.

(٢) مجمع الرجال للقهپائي ٢: ٤.

فكان أهل المدينة يقولون: جابر يهجر، وكان يقول: لا والله ما أهجر ولكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّك ستدرك رجلاً من أهل بيتي اسمه اسمي وشمائله شمائلي يبقر العلم بقراً، فذاك الذي دعاني الى ما أقول.

قال: فبينا جابر يتردّد ذات يوم في بعض طرق المدينة إذ هو في طريق في ذلك الطريق كتّاب فيه محمّد بن علي بن الحسين عليهما السلام، فلمّا نظر إليه قال: يا غلام أقبل، فأقبل، ثمّ قال: أدبر، فأدبر، فقال: شمائل رسول الله والذي نفس جابر بيده، يا غلام ما اسمك؟ فقال: اسمي محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فأقبل عليه فقبّل رأسه، وقال: بأبي وأُمّي رسول الله يقرؤك السلام ويقول لك... فرجع محمّد بن علي الىٰ أبيه علي بن الحسين عليهما السلام وهو ذعر فأخبره الخبر، فقال له: يا بنيّ قد فعلها جابر؟ قال: نعم، قال: يا بنيّ ألزم بيتك، فكان جابر يأتيه طرفي النهار، وكان أهل المدينة يقولون: واعجباه لجابر يأتي هذا الغلام طرفي النهار وهو آخر من بقي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: فلم يلبث أن مضىٰ علي بن الحسين، وكان محمّد بن علي عليهما السلام يأتيه علىٰ وجه الكرامة لصحبته لرسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فجلس فحدّثهم عن أبيه، فقال أهل المدينة: ما رأينا أحداً قطّ أجرأ من ذا، قال: فلمّا رأىٰ ما يقولون حدّثهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فقال أهل المدينة، ما رأينا أحداً أكذب من ذا يحدّث عمّن لم يره، فلمّا رأىٰ ما يقولون حدّثهم عن جابر بن عبد الله فصدّقوه، وكان جابر والله يأتيه يتعلّم منه»[1].

أقول: قال في الاستيعاب: يقال: إنّ عامر بن واثلة كان آخر من مات ممّن رأى النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد روىٰ عنه صلى الله عليه وآله نحو أربعة أحاديث، ويقال: إنّه أدرك من حياة النبي ثمان سنين، وكان مولده عام أُحد[2].

وفي مختصر الذهبي: كان أبو الطفيل من محبّي علي عليه السلام، وبه ختم الصحابة

(١) مجمع الرجال ٢: ٣ ـ ٤.
(٢) الاستيعاب ٣: ١٤ ـ ١٥.

في الدنيا[١].

والخبر المذكور يدلّ على أنّ جابراً كان آخر من بقي من أصحابه، وبينهما من التنافي مالا يخفى، والحلّ: أنّ البلوغ معتبر في الصحابي دون الراوي، فصحّ أنّ جابراً آخر أصحابه، وأنّ عامراً آخر من رآه موتاً، بناءً على أنّ المراد من الأصحاب أعمّ منها ومن الراوي، وعليه ينزل كلام الذهبي، فتأمّل.

ومنه: ما روي «أنّ أبا حنيفة اجتاز على الكاظم عليه السلام وكان في الكتّاب، فقال له عليه السلام: المعصية ممّن ؟ فقال له: أجلس حتّى أُخبرك» الخبر[٢].

ومنه: ما ذكره أخطب في كتابه الموسوم بالمراسيل في خصائص أهل التنزيل، قال: إنّ الحسن والحسين كانا يكتبان، فقال الحسن للحسين: خطّي أحسن من خطّك، فقالا لفاطمة عليها السلام: احكمي بيننا من أحسن منّا خطّاً؟ فكرهت أن تؤذي أحدهما بتفضيل خطّ الآخر على خطّه، فقالت لهما: سلا أباكما عليّاً عليه السلام، فسألاه، فكره أن يؤذي أحدهما بتفضيل خطّ الآخر على خطّه، فقال لهما: سلا جدّكما، فسألاه، فقال: لا أحكم بينكما حتّى أسأل أخي جبرئيل، فلمّا جاء جبرئيل قال: لا أحكم بينهما ولكن ميكائيل يحكم بينهما، فقال ميكائيل: لا أحكم بينهما ولكن أسأل الله تعالى أن يحكم، فسأل الله تعالى ذلك، فقال الله سبحانه: لا أحكم بينهما ولكن أمّهمافاطمة تحكم بينهما، فقالت فاطمة عليها السلام: أحكم بينهما يا ربّ وكانت لها قلادة من أُمّها خديجة، فقالت لهما: أنثر بينكما جواهر هذه القلادة، فمن أخذ أكثر فخطّه أحسن، فنثرتها، وكان جبرئيل وقتئذ عند قائمة العرش، فأمره الله تعالى أن يهبط الى الأرض فينصف الجواهر نصفين بينهما لئلّا يتأذّى أحدهما، ففعل جبرئيل إكراماً لهما وتعظيماً»[٣].

---

(١) راجع: تهذيب التهذيب لابن حجر ٥: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) بحار الأنوار ٥: ٤ ح ٢.

(٣) رواه ابن طريح في المنتخب: ٦٣ ـ ٦٥، والمولى رضي القزويني في تظلّم الزهراء: ٣٢٥ ـ ٣٢٦ المطبوع بتحقيقنا.

فهذا الخبر صريح في كونهما كاسبي الخطّ ومتكلّفي تحصيله وتحسينه، فدلّ علىٰ أنّ كمالاتهم العلمية والعملية كانت في بدو فطرتهم وزمان خلقتهم بـالقوّة، وإنّما صارت بالفعل بالتعلّم والتكسّب شيئاً بعد شيء وعلى سبيل التدريج كما في سائر أفراد النوع.

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام أنّه «سئل عن العلم أهو شيء يتعلّمه العالم من أفواه الرجال أم في الكتاب عندكم تقرؤونه فتعلمون منه؟ قال: الأمر أعظم مـن ذلك وأوجب، أما سمعت قول الله عزّوجلّ: ﴿وَكَذٰلِكَ أَوحَيْنَا إِليكَ رُوحاً مِن أَمرِنَا مَا كُنتَ تَدرِي مَا الكِتَابُ ولا الإِيمانُ﴾[1] ثمّ قال عليه السلام: بلى قد كـان فـي حـال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان حتّى بعث الله عزّوجلّ الروح التي ذكـرها فـي الكتاب، فلمّا أوحاها إليه علّم بها العلم والفهم وهي التـي يـعطيها الله عـزّوجلّ من يشاء، فاذا أعطاها عبداً علّمه الفهم»[2]. فدلّ عـلىٰ أنّ قـبل إعـطائها كـانوا محتاجين الى التعلّم والتفهّم وإن صاروا بعده مستغنين عنهما، وهذا خارج عـمّا فرض الكلام فيه.

فإن قلتَ: دلالة هذه الأخبار علىٰ تعلّمهم غير مسلّمة، والسنّة جوّز كونهم في الكتّاب عند المعلّمين من غيرأن يتعلّموا منهم.

قلتُ: هذا مع كونه خلاف الظاهر منها خلاف المتعارف أيضاً؛ إذ لم يعهد أن يرسل الصبيّ الى الكتّاب لمجرّد أن يكون فيها وهو غير محتاج الى التعلّم منهم، ومدار الاستدلال من الآيات والروايات من السلف الى الخـلف عـلى الظـاهر المتبادر، ولا يقدح فيه الاحتمالات البعيدة الغير المنساقة الى الأذهان.

وأمّا ما اشتهر بين الطلبة من قولهم: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» فإنّما هو في العقليّات الصرفة المطلوب فيها اليقين، وأمّا في النقليّات التي يكتفى فيها بمجرّد تحصيل الظنّ فلا.

---

(١) الشورى: ٥٢.

(٢) أُصول الكافي ١: ٢٧٤ ح ٥.

فظهر بهذا التقرير أنّ كونهم عليهم السلام قبل الوصول الىٰ مرتبة الإمامة متعلّمين بعضهم من بعض ومن غيرهم أيضاً ممّا لا مانع للقول به أصلاً، لا عقلاً ولا نقلاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه المسألة ولكنّها بعد محلّ تأمّل وتوقّف؛ لأنّ نفوسهم قدسيّة وعلومهم لدنيّة فلا حاجة لهم من بدو فطرتهم الى آخر عمرهم الىٰ معلّم من غيرهم، ولو فرض وقوع ذلك منهم ورجوعهم الى معلّم من غيرهم حال الصبا وغيرها فليحمل ذلك على ضرب من مصلحة شاءوا وأرادوا، فإنّهم حين كانوا مشائم أرحام أُمّهاتهم كانوا علماء حلماء أبراراً أتقياء قانتين لله ولرسوله، كما يدلّ عليه الخبر المتّفق عليه بين الأُمّة، ولم يحضرني الآن ألفاظه ولكن حاصله: أنّ سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام حين ما كان في مشيمة رحم أُمّه فاطمة، كلّما حضر النبيّ صلى الله عليه وآله قامت من مجلسها من دون اختيار منها، فلمّا سئلت عنه قالت: إنّ هذا الجنين يحرّكني حركة يلجئني الى القيام إليه[١].

وهذه المعنى صرّح أكثر علماء العامة في تسميته عليه السلام بكرّم الله وجهه، وليس هذا أمراً مختصّاً بهم عليهم السلام بل كانت سيّدة نساء العالمين وبضعة سيّد المرسلين ومشكاة أنوار أئمّة الدين وزوجة أشرف الوصيّين البتول العذراء والانسيّة الحوراء فاطمة الزهراء صلوات الله عليها أيضاً كذلك، لما رواه مفضّل بن عمر «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف كان ولادة فاطمة عليها السلام، فقال: نعم، إنّ خديجة لمّا تزوّج بها رسول الله صلى الله عليه وآله هجرتها نسوة مكّة، فكنّ لا يدخلن عليها ولا يسلّمن عليها ولا يتركن امرأة تدخل عليها، فاستوحشت خديجة لذلك، وكان جزعها وغمّها حذراً عليه، فلمّا حملت بفاطمة عليها السلام كانت فاطمة تحدّثها من بطنها وتصبّرها، وكانت تكتم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله، فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً فسمع خديجة تحدّث فاطمة عليها السلام، فقال لها: يا خديجة مَن تحدّثين ؟ قالت: الجنين الذي في بطني يحدّثني ويؤنسني» والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة[٢].

---

(١) لم أعثر على نصّ الحديث. (٢) بحار الانوار ٤٣: ٢ ـ ٣ عن الأمالي.

وبالجملة: أنّهم عليهم السلام لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا جهل من أوّل عمرهم الى آخره. وأمّا ما سبق من كونهم بشراً مخلوقين فلا بدّ فيهم من اللوازم البشرية ما هو مشترك بين جميع الأفراد؛ إذ مقتضى الطبيعة النوعيّة لا تختلف ولا تتخلّف فلا ينافي ذلك؛ لأنّ ظهور مراتب الكمال وصدورها عن الواجب المتعال في أفراد العالم والأمثال شدّة وضعفاً يكون بحسب استعداداتهم قبولاً وشأناً، وليس بمستبعد أن يستعدّ فرد أو أفراد منها لاستجماع جميع الصفات الكماليّة اللائقة بهذا النوع من غير أن يكون ذلك بطريق الاكتساب أو التعلّم من فرد آخر من نوعه، بل بمجرّد أن يستفيده من المبادئ العالية لغاية المناسبة ونهاية المجانسة بينهما فيتلقّى منه المعارف.

وقد نقلوا عن أرسطاطاليس ما معناه: خاطبني جوهر من الأنوار العالية بكثير من الحقائق والمعارف، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التامّ. وقد تقرّر عندهم أنّ النفس قد تعود عقلاً مستفاداً إذا كانت في غاية القوّة ونهاية الشرف، فتحصل لها علوم جمّة دفعة من غير حاجة الى تعلّم أو فكر بل بمجرّد الحدس.

قال ابن سينا في إشاراته بعد الفرق بين الفكرة والحدس في مقام إمكان وجود القوّة القدسية: ألست تعلم أنّ للحدس وجوداً، وأنّ للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة، فمنهم غبيّ لا تعود عليه الفكرة برادّة، ومنهم من له فطانة الى حدّ ما يستمع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربّما قلّت وربّما كثرت، وكما أنّك تجد في جانب النقصان منتهياً الىٰ عديم الحدس فأيقن أنّ الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنيّ في أكثر أحواله الى التعلّم والفكرة.

وقال الفاضل العارف كمال الدين بن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة عند قوله عليه السلام: «درجات متفاضلات»[1]: اعلم أنّ ألذّ ثمار الجنّة هي المعارف الالهيّة،

---

(١) نهج البلاغة: ١١٦ برقم: ٨٥.

والنظر الى وجه الله ذي الجلال والاكرام، والسعداء في الوصول الىٰ نيل هذه الثمرة على مراتب متفاوتة، فالأولى مرتبة من أُوتي الكمال في حدس القوّة النظريّة حتّى استغنى عن معلّم بشري رأساً، وأُوتي مع ذلك ثبات قوّة المتفكّرة واستقامة وهمه.منقاداً تحت قلم العقل، فلا يلتفت الى العالم المحسوس بما فيه حتّى يشاهد عالم المعقول بما فيه من الأحوال ويستثبتها في اليقظة، فيصير العالم وما يجري فيه متمثّلاً في نفسه، فيكون لقوّته النفسانيّة أن يؤثّر في عالم الطبيعة حتّى ينتهي الى درجة النفوس السماويّة، وتلك هي النفوس القدسيّة أُولات المعارج، وهم السابقون السابقون أُولئك المقرّبون، وهم أفضل نوع البشري وأحقّه على درجات السعادة في الجنّة[1].

وبالجملة مراتب الناس في الفهم والتمييز مختلفة، ومدار فيضان العلم والحكمة علىٰ طهارة النفس وصفائها وذكائها وكمالها في نفسها، سواء في ذلك الصغير والكبير، فجاز عقلاً أن ينال الصبيّ مرتبة النبوّة والإمامة، كما ثبتت نبوّة يحيى بالكتاب وإمامة الجواد والقائم عليهما السلام بالسنّة المتواترة القاطعة في حدّ الصبا.

وقد ذكر الشيخ الفاضل تقي الدين الحسن بن داود أنّ صاحبه ورفيقه السيّد غياث الدين بن طاووس اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلّم وعمره أربع سنين[2].

وعن ابراهيم بن سعيد الجوهري قال: رأيت صبيّاً ابن أربع سنين قد حُمل الى المأمون وقد قرأ القرآن ونظر في الرأي، غير أنّه إذا جاع بكى.

وإذا ثبت أنّ غير المعصوم يصير صاحب الرأي ناظراً فيه، مجتهداً فقيهاً غنيّاً عن المعلّم وعمره أربع سنين، فما ظنّك بالمعصوم ومن نفسه قدسية وعلومه لدنيّة ومعه ملك يؤيّده ويسدّده ؟ هذا ما عندنا في جواب مسألتك هذه والعلم عند الله وعند أهله، والسلام.

[تحقيق حول الحديث النبوي: «ولد الزنا شرّ الثلاثة»]

قال الصدوق في معاني الأخبار: «حدّثنا علي بن أحمد بن موسى رحمه الله، قال:

---

(١) شرح نهج البلاغة ٢: ٢٧٧.
(٢) رجال ابن داود: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمّه الحسين بن يزيد النوفلي، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: سألته عمّا روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ ولد الزنا شرّ الثلاثة، ما معناه؟ قال عليه السلام: عنىٰ به الأوسط، أنّه شرّ ممّن تقدّمه وممّن تلاه»[1].

أقول: هذا نصّ في أنّ الثاني ولد الزنا، وكون الحديث مضمراً لا يقدح فيه؛ لأنّ أبا بصير هو يحيى بن أبي القاسم الثقة من أصحاب أبي الحسن موسى عليه السلام، فالظاهر أنّه المسؤول. وقوله: «قال عليه السلام» صريح فيه، وترك التصريح بالاسم: إمّا للاحتياط والتقيّة، أو لظهوره عند المخاطبين وتعيّنه.

لكن في أصل السند كلاماً؛ لأنّ الكوفي والنخعي مجهولان، والنوفلي قد رماه قوم من القمّيّين في آخر عمره بالغلوّ[2]، والبطائني قائد أبي بصير واقفي ورد فيه ما ورد عن الرضا عليه السلام من الطعن واللعن[3]، فالرواية بين كونها مجهولة أو ضعيفة السند.

وفي بعض الأخبار فسّر هذا الخبر تفسير آخر، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه «قال: يقول ولد الزنا: يا ربّ ما ذنبي؟ فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فيناديه منادٍ فيقول: أنت شرّ الثلاثة أذنب والداك فتبت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنّة إلّا طاهر»[4].

وقال ابن الاثير في النهاية: ولد الزنا شرّ الثلاثة، قيل: هذا جاء في رجل بعينه كان موسوماً بالشر، وقيل: هو عامّ، وإنّما صار ولد الزنا شرّاً من والديه لأنّه شرّهم أصلاً ونسباً وولادة، ولأنّه خُلق من ماء الزاني والزانية فهو ماء خبيث، وقيل: لأنّ الحدّ يقام عليهما فيكون تمحيصاً لهما وهذا لا يُدرىٰ ما يُفعل به في ذنوبه[5]. وفيه ما سبق من قول ولد الزنا: يا ربّ ما ذنبي؟ فما كان لي في أمري صنع؟

---

(١) معاني الأخبار: ٤١٢ ح ١٠٣. (٢) رجال العلّامة: ٢١٦.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٠٥ و٧٤٢. (٤) علل الشرائع: ٥٦٤ ح ٢.

(٥) نهاية ابن الأثير ٢: ٤٥٨.

وقال آية الله العلّامة في جواب مسألة: شرّ الكافر عرضي ممكن زواله مستند الىٰ فعله وهو اعتقاده وقوله، وأمّا ولد الزنا فإنّ شره ذاتيّ لا يمكن تغييره ولا تبديله، ولا يسلبه القدرة ولا اختيار الإيمان والاّ لبطل تكليفه، ولو فرض منه وقوع الطاعات وأنّه عرف واعتقد ما يجب عليه كان من أهل النجاة، لكن السيّد المرتضى ادّعىٰ خلافه لرواية «أنّ ولد الزنا لا ينجب» و «أنّه لا يدخل الجنّة» فإن صحّت هذه الرواية فالوجه فيه أنّه لخبث أصله وفساد طبيعته لا يقبل الألطاف الالهيّة، ولا يصحّ منه اعتقاد الحقّ؛ لتقصيره عن النظر الواجب عليه شرعاً المتمكّن منه عقلاً، ولا عذر له؛ لأنّ الواجب على الله تعالى بعثة الرسل وخلق القدرة والآلات والألطاف وقد فعله الله تعالى، فالتقصير منه[1].

وفيه: أنّ عمل السيّد ـ وهو عدل ثقة نبيل جليل غير مدافع ـ بالرواية المذكورة أوّل دليل وأقوىٰ حجّة على كونها متواترة بالنسبة إليه فضلاً عن صحّتها؛ لأنّه لا يعمل بالأخبار الآحاد الصحيحة، ويصرّح بأنّها لا تفيد علماً ولا عملاً، فكيف يحكم بمضمونها على خلافه وهي غير صحيحة ؟ وهذا من الفاضل العلّامة عجيب، وصدور مثله عن مثله غريب.

وأغرب منه حكمه بذاتيّة شرّه؛ إذ لو كان شرّه ذاتيّاً ـ وما بالذات لا يختلف ولا يتخلّف، وإليه أشار بقوله: لا يمكن تغييره ولا تبديله ـ لكان هو من حيث الذات مقسوراً على فعله، وكان صدوره منه صدور الاحتراق من النار والتبريد من الماء، فكيف يتصوّر منه القدرة على فعل الخير واختيار الإيمان الذي هو خير محض نقيض شرّه الذاتي ؟ وإلّا لزم انفكاك الذاتي عن الذات.

وكذا لو كانت خباثة أُصله وفساد طبيعته مقتضية عدم قبوله الألطاف الالهية وليست بداخلة تحت قدرته واختياره لكان تكليفه بمعرفة الله والإيمان به وبسائر ما يتفرّع عليه تكليفاً بما لا يطاق، ولمّا كان له تقصير بتركه النظر لا شرعاً

(١) أجوبة المسائل المهنّائية: ٦٨ ـ ٦٩.

ولا عقلاً، كيف ولا قدرة له عليه، فيكون معذوراً في عدم إيمانه وترك ما يجب عليه فعله وفعل ما يجب عليه تركه ؟ فقوله: «لا يسلبه القدرة ولا اختيار الإيمان وإلّا لبطل تكليفه» كما ترى؛ إذ بطلان التالي على تقدير ذاتيّة شرّه ممنوع.

والحقّ أن يقال: إنّ ذاته من حيث هي نسبتها الى الخير والشرّ نسبة واحدة، وإنّما يفعل الشرّ بسوء اختياره كسائر أفراد نوعه، ولا دخل فيه لخباثة أصله وفساد طبيعته، وذلك لأنّه تعالى لمّا كان عالماً في الأزل بأنّ أيّ روح تصدر عنه أعمال الأشقياء باختياره في بدن طيّب أو خبيث، وأنّ أيّ روح تصدر عنه أعمال السعداء باختياره، كذلك اقتضت حكمته أن يجعل للأوّل بدناً خبيثاً وللثاني بدناً طيّباً لمجرّد المناسبة؛ لأنّ لهذا البدن دخلاً في الأفعال لوجوب صدور القبيح عن ذي البدن الخبيث وجوب لاحق لا سابق، وكونه واسطة للقبيح إنّما هو باعتبار أنّه واسطة للإثبات والوجوب اللاحق لا للثبوت والوجوب السابق.

وبالجملة: ولد الزنا من حيث هو فرد من أفراد هذا النوع ليس شرّه ذاتياً وإلّا لكان جميع أفراده لكونه متّحداً بالنوع ومختلفاً بالشخص شريراً، فالإيمان والفضل والكمال وأضدادها ليست تابعة لطيابة الأصل وصفاته وخباثة الأصل وفساده وإلّا لزم الجبر وبطلان الشرائع والتأديب والسياسة والوعد والوعيد، نعوذ بالله منه، هذا.

ويمكن أن تكون نسبة الأوسط الى كونه ولد زنيّة إنّما نشأت من قبل جدّه وجدّته لا من جهة أبيه وأمّه، وذلك لما قد رواه أبو المنذر هشام بن محمّد بن السائب الكلبي من رجال العامّة ومن علماء السنّة في كتاب المثالب «قال: كانت صهّاك أمة حبشيّة لهشام بن عبد مناف، فوقع عليها نفيل بن هشام، ثمّ وقع عليها عبد العزىٰ بن رياح، فجاءت بنفيل جدّ عمر بن الخطّاب»[1]. وهذا منهم غريب عجيب، لأنّهم ينسبون الشيعة الى السبّ وعلماؤهم يروون ما ترى، ثمّ يهملون

(١) الطرائف: ٤٦٩ المطبوع بتحقيقنا.

هذا ويشتغلون في ذمّ الشيعة. وهذا من قلّة الإنصاف والخروج من الحقّ الى الاعتساف؛ لأنّ ولد الزنا لا يطهر الى ستّة آباء كما ورد في الخبر.

ولعلّ هذا الذي ذكره أبو المنذر هو الوجه فيما ورد في كثير من الأخبار الواردة في الطريقين: أنّ أبا الحسنين الريحانين صلوات الله عليه وعلى ذرّيته المصطفين كان يخاطب الأوسط في مقام توبيخه بيا ابن صهّاك الحبشية، ويا ابن السوداء الحبشية.

روى الواقدي: «أنّ عمر قال: لقد هممت أن أنبشها وأُصلّي عليها، فغضب أمير المؤمنين من ذلك غضباً شديداً لم يغضب مثله في سائر ما كان منهما إليه، وقال: يا ابن السوداء الحبشيّة تنبشها، ثمّ جذب من سيفه شبراً وقال: والله لو هممت بذلك لفرّقت بين رأسك وجسدك، فسكّته أبو بكر» هذا نسبه.

وأمّا حسبه فروى ابن عبد ربّه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطّاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته: «فقال عمرو بن العاص: قبّح الله زماناً عمل فيه عمرو بن العاص لعمر بن الخطّاب، والله إنّي لأعرف الخطّاب يحمل على رأسه حزمة من الحطب وعلى ابنه مثلها، وما مشيا إلّا في ثمرة لا يبلغ منفعته»[1].

أقول: ويل لمن كفّره نمرود، فإنّ النابغة أُمّ عمرو بن العاص بن وائل السهمي كانت أمة رجل سبيت، فاشتراها عبد الله بن جذعان وكان بغيّاً لها، ثمّ عتقت ووقع عليها أبو لهب وأُميّة بن خلف وهاشم بن المغيرة وأبو سفيان والعاص وخزيمة بن عمرو الخزاعي في طهر واحد، فولدت عمرواً، فادّعى كلّهم، فحكّمت فيه أُمّه، فقالت: هو للعاص؛ لأنّ العاص كان ينفق عليها، وقالوا: كان أشبه بأبي سفيان[2].

وفي كتاب العقد «قال: خرج عمر بن الخطّاب ويده على المعلّى بن الجارود، فلقيته امرأة من قريش فقالت: يا عمر، فوقف لها، فقالت: كنّا نعرفك مرّة عميراً ثمّ صرت من بعد عمير عمر ثمّ صرت من بعد عمر أمير المؤمنين، فاتّق الله يا ابن

---

(١) العقد الفريد ١: ٤٦ وفي آخره: وما منهما إلّا في نمرة.

(٢) راجع: الغدير للعلّامة الأميني ٢: ١٢٢ ـ ١٢٣، والمقتطفات لابن رويش ١: ٢٤٧.

الخطّاب وانظر في أُمور الناس، فإنّه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد، ومن خاف الموت خشي من الفوت»[١].

وفي تفسير علي بن ابراهيم «باسناده الى علي بن حسّان عن عمّه عبد الرحمان بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[٢] قال: الوحيد ولد الزنا وهو عمر ﴿وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوداً﴾ قال: أجلاً الى مدّة ﴿وَبَنِينَ شُهُوداً﴾ قال: أصحابه الذين شهدوا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لا يورث ﴿وَمَهَّدتُ لَهُ تَمهِيدَاً﴾ ملكه الذي ملك مهده له ﴿ثمّ يَطمعُ أَنْ أَزيدَ كلاً إِنَّهُ كَانَ لآياتِنَا عَنِيدَاً﴾ قال: لولاية أمير المؤمنين عليه السلام جاحداً ومعانداً لرسول الله صلى الله عليه وآله فيها ﴿سأُرهِقُهُ صَعُوداً إِنّه فَكَّرَ وقَدَّر﴾ فكّر فيما أمر به من الولاية، وقدّر إن مضى رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا يسلم لأمير المؤمنين عليه السلام البيعة التي بايعه بها على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ﴿فَقُتِلَ كَيفَ قَدَّر ثمّ قُتِلَ كَيفَ قَدّر﴾ قال: عذاب بعد عذاب يعذّبه القائم ﴿ثُمَّ نَظَر﴾ الى النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام ﴿ثمّ عَبَسَ وَبَسَر﴾ ممّا أُمر به ﴿ثُمَّ أَدبَرَ واستَكبَر فَقَالَ إِنْ هذا إِلّا سِحرٌ يُؤثَرُ﴾ قال عمر: إنّ النبي سحر الناس بعلي ﴿إِنْ هذَا إِلّا قَولُ البَشَرِ﴾ أي: ليس هو وحي من الله عزّوجلّ ﴿سَأُصلِيهِ سَقَر﴾ الىٰ آخر الآية، ففيه نزلت»[٣].

واعلم أنّ هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند بعلي بن حسّان بن كثير الهاشمي، فإنّه غال ضعيف جدّاً، قال محمّد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن علي بن فضّال عن علي بن حسّان، فقال: عن أيّهما سألت؟ أمّا الواسطي فهو ثقة، وأمّا الذي عندنا يروي عن عمّه عبد الرحمن بن كثير فهو كذّاب وهو واقفي أيضاً[٤]. ومثله في عمّه عند أصحابنا، وقالوا: كان يضع الحديث[٥].

ثمّ إنّي وجدت في بعض الكتب مرويّاً عن الصادق عليه السلام أنّه قال في بيان

---

(١) العقد الفريد ٢: ٢٠١ ط بيروت.
(٢) المدّثّر: ١١.
(٣) تفسير القمّي: ٢: ٣٩٥.
(٤) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٤٨ برقم: ٨٥١.
(٥) رجال العلّامة: ٢٣٩.

نسب عمر: عمر بن خطّاب بن نفيل بن صهّاك من قبل الأب، ومن جانب الأمّ: ابن خيثمة بنت خطّاب بن نفيل بن صهّاك هكذا:

من جدّه خاله ووالده وأمّه أخته وعمّته
أجدر أن يبغض الوصيّ وأن ينقض يوم الغدير بيعته[1]

بيانه: أنّ الخطّاب هذا أبو عمر وهو ظاهر، وجدّه لأنّه أبو أمّه خيثمة، وخاله لأنّه أخو أمّه خيثمة لأمّها، وخيثمة هذه أمّ عمر لأنّه ولدها، وأخته لأبيه لأنّها بنت الخطّاب، وعمّته لأنّها أخت أبيه الخطّاب.

[تحقيق حول كلام عرفانيّ للجنيد]

ومن غريب ما نقل عن الجنيد أنّه قال حين ما سمع حديث «كان الله ولم يكن معه شيء»: الآن كما عليه كان.

وأنت وكلّ سليم الفطرة خبير بأنّ هذا الحديث إنّما يساق لبيان نفي خصوص الموجودات القديمة الأزلية أيّ موجود كان في أيّ ظرف كان بأيّ نحو كان الّا الواجب تعالى شأنه العزيز، ولذا استدلّ به وبنظائره المتكلّمون من أصحابنا وغيرهم على حدوث العالم.

وهذا التخصيص إنّما يتصحّح إذا كان في الآن المراد به الزمان المقابل للأزل في نفس الأمر؛ لأنّه موجود حادث له معيّة حادثة مع الله عزّ اسمه، بمعنى كون وجوده مقارناً لوجوده؛ إذ لو لم يكن معه فيه موجود ولا شيء أصلاً كما لم يكن معه في الأزل موجود ولا شيء أصلاً لم يكن لهذا التخصيص وجه، ولا لهذا الحديث ولا الاخبار بمضمونه فائدة، ولا للفظ كان مثبتاً أو منفيّاً ثمرة، كلّ ذلك على مذهبه وهو مذهب التصوّف والقول بوحدة الوجود؛ إذ لا وجه حينئذ لنفي خصوص هذه المعيّة الأزليّة في الآن وما سيأتي من الزمان، بل في مطلق الأزمان يصدق هذا النفي، كما كان صادقاً في الأزل.

---

(١) بحار الأنوار ٣١: ١٠٠.

فقوله: «الآن كما عليه كان» ليس تأويلاً للحديث كما زعمه من سلك مسلكه، بل هو في الحقيقة ردّ لهذا الخبر المشهور المستفيض وطعن فيه بعدم مطابقته الواقع، حيث إنّه يفيد كينونة شيء معه الآن، ومذهب التصوّف أنّه الآن كما عليه كان، من عدم مقارنة شيء معه في الوجود، وهذا كما ترىٰ مع مخالفته النقل يخالف العقل أيضاً، فإنّ الضرورة قاضية باتّصاف الماهيات بالوجود اتّصافاً حقيقيّاً، والمنازع فيه مكابر مقتضى عقله لو كان له عقل، ولهذا أجمع المتكلّمون علىٰ أنّ الوجود حقيقة في الواجب والممكن؛ لأنّه لو كان مجازاً في أحدهما لصحّ نفيه عنه؛ لأنّه من أمارة المجاز، ولكنّه غير صحيح بالضرورة.

ولعلّ الجنيد لمّا استشعر بمنافاته مذهبه، ولم يمكنه إنكاره لشهرته واستفاضته قال ذلك تغريراً للعوام، ولم يبال عمّا يلزمه من المكابرة وردّ قوله عليه السلام وإن كان كفراً، نعوذ بالله منه.

وأغرب منه قول من تلقّى قوله بالقبول كأنّه وحي نزل على الرسول، حيث قال[١] في رسالته الموسومة باللآلي: وچون تعيّن امر اعتبارى است ظهور آن بواسطۀ نورى است كه در مراتب سارى است، جنيد كه حديث كان الله ولم يكن معه شيء را شنيد گفت: الآن كما كان، وهمانا اين ضميمه در حديث مندرج است.

وأعجب من ذلك أنّه أوّل الحديث وقول الجنيد جمعاً في رسالته المسمّاة بقرّة العيون الى الحدوث الذاتي، حيث قال: إنّ المصنوع يمتنع أن يكون في مرتبة ذات الصانع؛ لأنّ معنى الصانعية والمصنوعية ليس إلّا تقدّم ذات على ذات، توجد الثانية من الأُولىٰ، ولو كانتا معاً لكان الصنع تحصيلاً للحاصل، فكان الصانع في أزل قدمه، والمصنوع بعد في حيّز عدمه، فكان الصانع ولا مصنوع، ثمّ حدث المصنوع بإحداث الصانع إيّاه، قال: وهذا معنى حديث «كان الله ولم يكن معه شيء» وقول من قال: «الآن كما عليه كان» فمعنى كان هنا معناه في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ عَلِيمَاً حَكِيمَاً﴾ فهو منسلخ عن معنى الماضي، بل عن مطلق الزمان[٢].

---

(١) المراد بهذا القائل آخوندنا فيض رحمه الله «منه».

(٢) قرّة العيون للفيض الكاشاني: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

وهذا التأويل مع أنّه منافر لما سبق منه آنفاً، ومخالف لما أجمع عليه الملّيون، وقال المسلمون منهم: إنّه من ضروريات الدين من القول بوجود إله العالم بدونه بأن يكون بينهما فصل، يدلّ علىٰ أنّ الجنيد تفلسف من بعدما تصوّف، ولم ينقل ذلك عن أحد، ومن المعلوم أنّ بين مذهبي التصوّف والتفلسف بوناً بعيداً خاصّة في هذه المسألة.

والحقّ أنّ معنى هذا الحديث وماشاكله كقول الباقر عليه السلام في جواب زرارة بعد أن سأله: أكان الله ولا شيء ؟: «نعم كان ولا شيء»[١] لا يتصحّح مع رعاية قانون الشرع إلّا على القول بالزمان التقديري كما ذكر الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان وهو يرجع الى الحدوث الدهري كما فصّلناه في بعض رسائلنا[٢] أي: لو فرضنا وقدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر لم يكن فيه شيء وكان الله فيه موجوداً بالمعنى الذي يقال الآن: إنّه تعالى موجود، وهو أنّ وجوده مقارن لوجود الزمان، إلّا أنّه منطبق عليه انطباق الحركة، بل لا يصحّ ذلك في الجسم أيضاً.

وعلىٰ هذا فلا إشكال فيه ولا حاجة في تصحيحه الى القول بانسلاخ كان عن مطلق الزمان كما في الآية بل هي فيهما زمانيّة، أو في الحديث زمانيّة وفي الآية زائدة للتوكيد كما قالوا بمثله في قوله تعالى: ﴿كَيفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي المَهْدِ صَبِيًّا﴾[٣] وكذا الكلام في المعيّة المنفيّة فإنّها أيضاً زمانيّة لا ذاتيّة، فإنّ مجرّد الحدوث الذاتي بل الزماني الموهوم أيضاً يخالف النقل بل العقل، بل الإجماع أيضاً كما أومأنا إليه في رسالة لنا معمولة لبيان تحقيق القول بالحدوث الدهري[٤]، فليطلب من هناك.

[تحقيق حول ما ورد أنّ آدم ونوحاً ضجيعان لأمير المؤمنين عليه السلام]

قال آية الله العلّامة والنحرير الفهّامة روّح الله روحه في جواب من سأله عمّا

---

(١) أُصول الكافي ١: ٩٠ ح ٧.
(٢) إبطال الزمان الموهوم: ٢٥٩.
(٣) مريم: ٢٩.
(٤) وهي رسالة ابطال الزمان الموهوم المطبوع في آثار حكماء ايران.

ورد: أنّ آدم ونوحاً ضجيعان لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام، هل صحّ ذلك؟: هذا شيء مشهور، والاعتماد فيه على النقل، ومع ذلك فأيّ فضيلة لأمير المؤمنين عليه السلام؟! فإنّ الشيعة استدلّوا بالقرآن علىٰ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام مساوٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله لقوله تعالى: ﴿وأنفسنا﴾[1] والمراد به علي عليه السلام، والاتّحاد محال، فبقي أن يكون المراد المساواة، ولا شكّ أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله أشرف من غيره من الأنبياء، فيكون مساويه كذلك[2].

أقول: قال الصدوق رحمه الله في الفقيه: وتصلّي عنده عليه السلام ستّ ركعات تسلّم في كلّ ركعتين؛ لأنّ في قبره عظام آدم وجسد نوح عليهما السلام وأمير المؤمنين عليه السلام، فمن زار قبره فقد زار آدم ونوحاً وأمير المؤمنين عليهم السلام، فتصلّي لكلّ زيارة ركعتين[3].

وهذا مضمون رواية رواها الشيخ في التهذيب عن المفضّل بن عمر الجعفي «قال: دخلت علىٰ أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: إنّي أشتاق الى الغريّ، فقال: فما شوقك إليه؟ فقلت له: إنّي أُحبّ أن أزور أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: هل تعرف فضل زيارته؟ فقلت: لا يا ابن رسول الله إلّا أن تعرّفني ذلك، قال: إذا زرت أمير المؤمنين عليه السلام فاعلم أنّك زائر عظام آدم وبدن نوح وجسم علي بن أبي طالب عليه السلام، فقلت: يا ابن رسول الله يقولون: إنّ آدم هبط بسرانديب في مطلع الشمس، وزعموا أنّ عظامه في بيت الله الحرام، فكيف صارت عظامه بالكوفة؟ قال: إنّ الله عزّوجلّ أوحى الىٰ نوح وهو في السفينة أن يطوف بالبيت أُسبوعاً، فطاف بالبيت كما أوحى الله تعالى إليه، ثمّ نزل في الماء الى ركبتيه فاستخرج تابوتاً فيه عظام آدم، فحمله في جوف السفينة، حتّى طاف ما شاء الله أن يطوف، ثمّ ورد الى باب الكوفة في وسط مسجدها، ففيها قال الله تعالى للأرض: ﴿يا أرض ابلعِي مَاءَكِ﴾ فبلعت ماءها من مسجد الكوفة كما بدأ الماء منه، وتفرّق الجمع الذي كان مع نوح في السفينة، فأخذ نوح التابوت فدفنه في الغري، وهو

---

(١) آل عمران: ٦١.
(٢) أجوبة المسائل المهنائيّة: ٥٠ ـ ٥١.
(٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٩٤.

قطعة من الجبل الذي كلّم الله عليه موسى تكليماً، وقدّس عليه عيسى تقديساً، واتّخذ عليه ابراهيم خليلاً، واتّخذ عليه محمّداً حبيباً، وجعله للنبيّن مسكناً، فوالله ما سكن فيه بعد أبويه آدم ونوح أكرم من أمير المؤمنين عليه السلام، فإذا زرت جانب النجف فزر عظام آدم وبدن نوح وجسم علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنّك زائر لآباء الأوّلين ومحمّد خاتم النبيّين وعلي سيّد الوصيّين، وإنّ زائره تفتح له أبواب السماء عند دعوته، فلا تكن عند الخير نوّاماً»[١].

وفيه عن أبي بصير «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أين دُفن أمير المؤمنين عليه السلام؟ قال: دفن في قبر أبيه نوح، قلت: وأين قبر نوح والناس يقولون: إنّه في المسجد؟ قال: لا، ذاك في ظهر الكوفة»[٢] هذا؟

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره من مساواتهما عليهما السلام وقت نزول الآية كما هو مقتضى دليله هذا ينافيه ما روي عنه عليه السلام: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله علّمه عند وفاته ألف باب، فتح له من كلّ باب ألف باب[٣]؛ إذ المتعلّم لا يكون مساوياً لمعلّمه، ضرورة تقدّمه عليه تقدّماً بالشرف، مع ما في تساويهما وقتئذ من ترجيح أحد المتساويين على الآخر علىٰ تقدير كون أحدهما رعيّة والآخر إماماً له، وإلّا يلزم: إمّا القول بالتشريك أو عدم كونه حجّة عليه، وهو ينافي عموم رسالته وكونه رحمة للعالمين، ومبعوثاً على الأسود والأبيض.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر أقوىٰ منه، وهو أنّه عليه السلام عاش بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بضعاً وثلاثين سنة، ولا شكّ أنّه ازداد في هذه المدّة الطويلة علماً وفضلاً وكمالاً جسمانياً وروحانياً استحقّ به الثواب، وإلّا لكان مغبوناً في هذه المدّة، بل كلّ من ساوى يوماه فهو مغبون، وكيف لم يزدد بعده صلى الله عليه وآله فضلاً وثواباً وغزواته مع القاسطين والناكثين والمارقين مشهورة، ومجاهداته في الله وعباداته في الكتب مسطورة؟

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٣ ح ٨. (٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٤ ح ١٢.

(٣) راجع: إحقاق الحق ٦: ٤٠ ـ ٤٣.

فعلى ما ذكره تَيِّئُ مقلّداً فيه السلف من غير أن يمعن النظر فيه وفيما فيه يلزم أن يكون علي عليه السلام أفضل من النبيّ صلى الله عليه وآله بمراتب؛ إذ لا يعني بالأفضل هنا إلّا أكثر ثواباً، وهو عليه السلام علىٰ هذا الفرض أكثر منه صلى الله عليه وآله فضلاً وثواباً بمراتب شتّى.

وهذا مع أنّه ينافيه كونه صلى الله عليه وآله أشرف الموجودات وأفضل الكائنات، وقوله: «ما خلق الله خلقاً أفضل منّي ولا أكرم على الله منّي» وقوله: «أنا سيّد ولد آدم»[١] وفي رواية أُخرىٰ: «أنا سيّد من خلق الله»[٢].

وقوله في حديث آخر أورده ابن فهد في العدّة: «علي سيّد العرب، فقيل: يا رسول الله ألست سيّد العرب؟ فقال: أنا سيّد ولد آدم وعلي سيّد العرب، فقيل: وما السيّد ؟ قال: من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي»[٣] وقولهم عليهم السلام في الأدعية المأثورة عنهم: «وصلّى الله على خير خلقه سيّدنا محمّد وآله» وخاصّة قول علي عليه السلام في خطبة يوم الغدير المذكورة في الكفعمي[٤] قرن الاعتراف بنبوّته بالاعتراف بلاهوتيته، واختصّه من تكريمه بما لم يلحقه فيه أحد من بريّته، فهو أهل ذلك بخاصّته وخلّته.

وفي خطبة أُخرىٰ عليه السلام: «ألا وإنّ الوسيلة أعلى درجة الجنّة، وذروة ذات ذوائب الزلفة، ونهاية غاية الاُمنية، لها ألف مرقاة ما بين المرقاة الى المرقاة حضر الفرس الجواد مائة عام، ورسول الله صلى الله عليه وآله قاعد عليها مرتد بريطتين: ريطة من رحمة الله وريطة من نور الله، عليه تاج النبوة وإكليل الرسالة، قد أشرق بنوره المواقف، وأنا يومئذ على الدرجة الرفيعة وهي دون درجته وعليَّ ريطتان: ريطة من أرجوان النور وريطة من كافور»[٥].

قال في مجمع البحرين: وفي الحديث في وصف علي عليه السلام في الجنّة «وعليه ريطتان: ريطة من أرجوان النور، وريطة من كافور» ومثله في وصف

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٢١.
(٢) الصواعق المحرقة: ٧٣.
(٣) عدّة الداعي: ٣٠٥.
(٤) المصباح للكفعمي: ٦٩٥.
(٥) الروضة من الكافي ٨: ٢٤ ـ ٢٥.

رسول الله صلى الله عليه وآله «مرتدٍ بريطتين» والريطة بالفتح كلّ ملاءة اذا كانت قطعة واحدة وليست لفقتين، أي قطعتين، والجمع رياط مثل كلبة وكلاب، وريطة مثل تمرة وتمر[١]انتهى. وفي نهاية ابن الأثير: وقيل: الريطة كلّ ثوب رقيق ليّن[٢].

ممّا[٣] لم يقل به أحد من المسلمين، وكيف يقول به مسلم ودرجته عليه السلام باعترافه دون درجته صلى الله عليه وآله، والمساواة في الفضيلة ملزوم المساواة في الدرجة بل هو هو، وكيف يساويه أحد في الدرجة والفضيلة وهو أوّل من تشرّف بعناية الله وصار مظهر جلاله وجماله؟ وقد تقرّر في مقرّه أنّ أوّل خلق الله أشدّ مناسبة بذاته تعالى؛ إذ لا واسطة بينه وبين خالقه.

وأيضاً فإن أراد به أنّه مساوٍ له مع وصفه بالنبوّة يلزم منه أن يكون نبيّاً مثله، وإن أراد به أنّه مع قطع النظر عن ذلك مساوٍ له فعلىٰ تقدير التسليم لا يلزم منه ما ادّعاه؛ إذ لا يلزم من كونه صلى الله عليه وآله مع وصف النبوّة وسائر الفضائل أفضل من أُولي العزم كونه عليه السلام بدون هذا الوصف أفضل منهم، كيف ونبوّته أشرف النبوّات، ورسالته أكمل الرسالات، وما بلغ بذلك أحد مبلغه؟

ألا يرى الىٰ ما رواه ثقة الإسلام في أُصول الكافي «عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: نزل جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله برمّانتين من الجنّة فأعطاه إيّاهما، فأكل واحدة وكسر الأُخرىٰ نصفين، فأعطى عليّاً عليه السلام نصفها فأكلها، فقال: يا علي أمّا الرمّانة الأُولى التي أكلتها فالنبوّة ليس لك فيها شيء، وأمّا الأُخرىٰ فهو العلم فأنت شريكي فيه»[٤].

فهذا حديث صحيح صريح في أنّ له عليه السلام ربع ماله صلى الله عليه وآله، فإنّه أكل من الرمّانتين ثلاثة أرباعهما وأكل علي عليه السلام ربعاً منهما، ولعلّه عليه السلام لذلك قال وقد سأله حبر من الأحبار بعد كلام أفاده في التوحيد، فنبيّ أنت؟: «ويلك أنا عبد من عبيد

---

(١) مجمع البحرين ٤: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(٢) نهاية ابن الأثير ٢: ٢٨٩.
(٣) خبر قوله: «وهذا مع أنّه ينافيه».
(٤) أُصول الكافي ١: ٢٦٣ ح ١.

محمّد» كذا في التوحيد[١] للصدوق رحمه الله.

ثمّ إن شئت أن تعرف شتان ما بينهما فانظر الى ما ورد في طريق العامّة من أبي هريرة ـ وتلقّاه الخاصّة بالقبول لورود مثله في طريقهم ـ قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن أبي طالب يوم فتح مكّة: أما ترى هذا الصنم بأعلى الكعبة؟ فقال: بلىٰ يا رسول الله، قال: فأحملك فتناوله، قال: بل أنا أحملك يا رسول‌الله، فقال: لو أنّ ربيعة ومضر جهدوا أن يحملوا منّي بضعة وأنا حيّ ما قدروا، ولكن قف يا علي فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله يديه على ساق علي فوق القرقونس[٢] ثمّ اقتلعه من الأرض، فرفعه حتّى تبيّن بياض إبطيه» الحديث[٣] هذا.

ثمّ من البيّن أن ليس المراد بقوله: ﴿وأنفسكم﴾ هو المتساوون في الدرجة والفضيلة؛ إذ لا فضل لهم عند الله جناح بعوضة، بل المراد به الذين كانوا من خاصّة هؤلاء المخاطبين وبطانتهم ووليجتهم ومن أعزّة أهلهم وأحبّتهم عليهم، الذين كانوا يخافون عليهم ويحذرون من نزول العذاب بهم، لأنّ ذلك هو مناط المباهلة ومحطّ فائدتها، حيث يدلّ علىٰ وثوق المباهل ويقينه بحقيّته وبطلان طرف المقابل، فكذا قوله: ﴿وأنفسنا﴾ من غير فصل، وكثيراً ما يعبّر عن القريب النسبي بل عن المشتركين في ملّة بالنفس كقوله تعالى: ﴿فَاقتُلُوا أَنفُسَكُم﴾[٤] أي: ليقتل بعضكم بعضاً، أمر من لم يعبد العجل من قوم موسى أن يقتل من عبده، وقوله تعالى: ﴿ولا تَقتُلُوا أَنفُسَكُم﴾[٥] أي: لا يقتل بعضكم بعضاً؛ لأنّكم أهل دين واحد فأنتم كنفس واحدة، صرّح بذلك أهل التفسير وعدّوا منه قوله تعالى: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَى أَنفسِكُم﴾[٦].

وقد تطلق النفس على الجنس والنوع كقوله تعالى: ﴿لَقَد جَاءَكُم رَسولٌ مِن أَنفسِكُم﴾[٧] وقوله: ﴿لَقَد مَنَّ اللهُ عَلَى المؤمنِينَ إذْ بَعَثَ فِيهِم رَسُولاً مِنْ

---

(١) التوحيد: ١٧٤ ح ٣.
(٢) في المناقب: القرنوس.
(٣) المناقب لابن المغازلي: ٢٠٢.
(٤) البقرة: ٥٤.
(٥) النساء: ٢٩.
(٦) النور: ٦١.
(٧) التوبة: ١٢٨.

أَنفُسِهِم﴾[١] أي: من جنسهم كما في مجمع البحرين[٢].

وأمثال ذلك في كتاب الله العزيز غير عزيز، فيكون مجازاً من الكلام أُريد به المبالغة، كما في حديث السفر: «وابدأ بعلف دابّتك فانّها نفسك»[٣] أي: كنفسك فكما تحتفظ على نفسك فاحتفظ عليها.

ومثله «فاطمة بضعة منّي، وهي قلبي، وهي روحي التي بين جنبي»[٤] وقوله: «عترتي من لحمي ودمي» وأمثال ذلك، فكما لا يلزم في هذه الصور المساواة في الدرجة والفضيلة، فكذا هنا من غير فرق.

فيكون المراد بقوله: ﴿وأنفسنا﴾ من هو بمنزلتها في وجوب رعايتها والمحافظة عليها، كما أنّ المراد بقوله ﴿وأنفسكم﴾ كذلك، وهذا أمر ظاهر بقرينة المقام، ولا يشتبه علىٰ من له أدنى دربة بالكلام.

ويظهر منه خصوصيّته عليه السلام برسول الله وكونه محبوباً له، فيدلّ علىٰ فضيلته وفضيلة الذين أتى بهم الرسول صلى الله عليه وآله الى المباهلة، وعلى أنّهم أفضل من سائر الصحابة، وأحبّ الى رسول الله منهم كما أشار إليه صاحب التجريد[٥] وإلّا لقال المنافقون: إنّ الرسول لم يدع للمباهلة من يحبّه ويحذر عليه من العذاب.

وأمّا أنّه يدلّ على أنّه مساوٍ له في المرتبة والفضيلة والقرب من الله فكلّا وحاشا؛ إذ لا دلالة له عليه بواحد من الدلالات.

ثمّ إنّي الى الآن لم أر في كلام أحد من علماء الشيعة قديماً وحديثاً ممّن له أدنى فطانة وأخذ فطانته بيده ولم يقلّد فيه أحداً أنّه استدلّ بهذه الآية على المساواة بينهما، إلّا في كلام الفاضلين آية الله العلّامة وابنه فخر المحقّقين وزين المدقّقين، حيث قال ـ في جواب من سأله عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، هل

---

(١) آل عمران: ١٦٤. (٢) مجمع البحرين ٤: ١١٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٣٥١ و٣٢٤.

(٤) راجع الروايات الواردة عن طرقهم الى احقاق الحق ١٠: ١٨٧ ـ ٢٢٨ و ١٩: ٧٥ ـ ٩٣.

(٥) التجريد: ٢٣١ و٢٥٩.

هو أفضل من سائر الأنبياء ما خلا نبيّنا صلوات الله عليهم من غير تفصيل أم هو أفضل من بعضهم دون بعض ؟ وما الحجّة في تفضيله عليهم ؟ وهل يكون حكم باقي الأئمّة من ولده هذا الحكم أم هذا أمر مختصّ به صلوات الله عليه ؟ ـ: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء غير النبيّ صلى الله عليه وآله، ودليله قوله تعالى: ﴿وأنفسنا وأنفسكم﴾ أجمع المفسّرون علىٰ أنّ المراد بـالنفس هـنا علي عليه السلام، والاتّحاد محال، فلم يبق إلّا المساواة، ومساوي الأفضل أفضل قطعاً. وظاهر أنّه في ذلك سلك مسلك أبيه من دون تأمّل ولا تدبّر لحسن ظنّه به.

نعم نقل عن شيخنا الشهيد رحمه الله أنّه قال: أُولو العزم من الرسل خمسة، وقيل: ستّة، والحقّ الأول، وهم أفضل من سائر النبيّين والمرسلين، وهم: نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمّد صلوات الله عليهم، ولا شكّ أنّ محمّداً أفضل من سائرهم بلا خلاف، وأمّا علي بن أبي طالب عليه السلام فلا شكّ أنّه أفضل مـن سـائر الأنـبياء والمرسلين ما عدا الخمسة، وقال بعض العلماء بتفضيله عليهم ما عدا محمّد صلى الله عليه وآله لأنّه مساوٍ له؛ لقوله: ﴿وأَنفُسنا وأَنفسكُم﴾ وكان محمّد أفضل منهم، ومـتساوي الأفضل أفضل. الى هنا كلامه طاب منامه.

ولا يخفى أنّ استثناءه الخمسة، ثمّ نسبته القول بـتفضيله عـليهم الى بـعض العلماء، وظاهر أنّه أراد به الفاضلين، صريح في أنّه لا يقول بذلك ولا يـرضى بهذا الدليل، وأنّه ليس ممّا اتّفقت به الشيعة كما هو ظاهر كلام العلّامة رحمه الله.

وبالجملة: لا يسوغ القول بأنّ عليّاً أو واحداً من الأئمّة سلام الله عليهم صار مثله ومساوياً له صلى الله عليه وآله في وقت ثمّ بقي ذلك المساوي ولو في آن بعده، فإنّ بقاءه فيه مصدّقاً بالله وبصفاته العليا وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر الى غير ذلك، ونفسه ونومه فيه تسبيح وعبادة يستحقّ به الثواب؛ لأنّ نفس العالم تسبيح ونومه عبادة، ويلزم منه ما تقدّم، واللازم باطل فالملزوم مـثله، وبـدون المسـاواة فـي الفضيلة لا يتمّ التقريب وهو كونه عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء والمرسلين لكونه مساوياً للأفضل منهم وهو خاتم النبيين صلوات الله عليهم أجمعين.

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار من قوله صلى الله عليه وآله: «انّهم مثلي» فالمراد به أنـّهم مثله في العصمة وفرض الطاعة والدلالة الى الله والهداية إليه وما شاكل ذلك، لاأنـّهم مثله في الدرجة والفضيلة ليلزم منه المساواة فيلزم منه ما سبق، والمشبّه لا يلزم أن يكون مثل المشبّه به في كلّ الوجوه، وكيف يمكن القول بمساواتهم كلّهم له صلى الله عليه وآله وهم مختلفون في المرتبة والفضيلة ؟ فأمّا الحسنان فأبوهما خير منهما، وهما من التسعة، والحجّة من الثمانية صلوات الله عليهم.

ثمّ لا حاجة في تفضيله عليه السلام على الأنبياء الى القول بالمساواة، فإنّ له طرقاً عديدة أوضحناها في رسالة لنا مفردة مسمّاة بذريعة النجاة معمولة لبيان أفضليّة أئمّتنا من سائر الأنبياء غير النبيّ عليهم السلام، قد أشبعنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه فليطلب من هناك وبالله التوفيق.

[تحقيق حول حديث مصباح الشريعة في الفتيا]

روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تحلّ الفتيا لمن لا يستغني من الله بصفاء سرّه وإخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربّه في كلّ حال؛ لأنّ من أفتى فقد حكم، والحكم لا يصحّ إلّا بإذن من الله وبرهان، ومن حكم بالخبر بلا معاينة فهو جاهل مأخوذ بجهله ومأثوم بحكمه»[1].

أقول: الفتيا بالياء وضم الفاء، والفتوى بالواو وفتح الفاء: ما أفتى به الفقيه. وفيه دلالة على أنّ صفاء السرّ والعلانية وإخلاص العمل علّة موجبة لأن يفيض من الله عزّ اسمه على المفتي ما يغنيه في باب الافتاء عن غيره تعالى، بأن يعطيه الله من فضل رحمته قوّة يتمكّن بها من ردّ الفرع الى أُصولها واستنباطها منها، وهذه القوّة هي العمدة في هذا الباب، وإلّا فتحصيل مقدّمات الاجتهاد كما قيل قد صار في هذه الأزمان لكثرة ما حقّقه العلماء والفقهاء فيها وفي بيان استعمالها سهلاً. وهذه القوّة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده، بشرط ما سبق من صفاء سريرته وعلانيته، وإخلاص عمله ونيّته.

---

(١) مصباح الشريعة: ١٦.

ويؤيّده ما ورد في الخبر عن سيّد البشر: «ليس العلم بكثرة التعلّم، إنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد أن يهديه»[١].

وفي خبر آخر: «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٢].

وفي آخر: «العلم نور وضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه وينطق به لسانهم».

وفي آخر: «ما من عبد إلّا ولقلبه عينان وهما غيب يدرك بهما الغيب، فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح الله عيني قلبه، فيرى ما هو غائب عن بصره».

وفي آخر: «النور إذا دخل في القلب انشرح وانفسح، قيل: يا رسول الله، هل لذلك من علامة ؟ قال: نعم، التجافي عن دار الغرور، والانابة الى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله».

ويظهر منها وما شاكلها أنّ العلم للعالم إنّما يحصل من الله جلّ ذكره إذا تبتّل إليه تبتيلاً، واتّخذ بالذكر والفكر إليه سبيلاً، على قدر صفائه وقبوله وقوّته واستعداده، ولا يحصل إلّا بعد فراغ القلب وصفاء الباطن وتخليته عن الرذائل، وخاصّة عن رذيلة الدنيا وحبّها وزهراتها وزخارفها، فإنّها رأس كلّ رذيلة والمانع من حصول كلّ فضيلة، هذا.

ويمكن فهم عدالة المفتي أيضاً من هذا الخبر؛ لأنّ صفاء سريرته وعلانيته وإخلاص عمله ونيّته بدونها غير متصوّر.

ثمّ إنّ قول الإمام عليه السلام: «وبرهان من ربّه في كلّ حال» ممّا يؤيّد ما ذهب إليه المحقّق، حيث عدّ من تسويغ الفتوى أن يكون المفتي بحيث إذا سئل عن لميّة الحكم في كلّ واقعة يفتي بها أتى به بجميع أصوله التي يبني عليها[٣].

وقال في موضع آخر: إذا أفتى المجتهد عن نظر في واقعة، ثمّ وقعت بعينها في وقت آخر، فإن كان ذاكراً لدليلها جاز له الفتوى، وإن نسيه افتقر الى استئناف نظر،

---

(١) منية المريد: ١٤٩ و١٦٧ ط مكتب الاعلام الاسلامي.

(٢) كنز العمّال ٣: ٢٤ برقم: ٥٢٧١.

(٣) معارج الأُصول للمحقّق الحلّي: ٢٠١.

فإن أدّىٰ نظره الى الأوّل فلا كلام، وإن خالف وجب الفتوىٰ بالأخير[١]. وذهب العلاّمة في التهذيب[٢] الىٰ جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق.

قيل: ولا ريب أنّ ما ذكره المحقّق أولى، غير أنّ ما ذهب إليه العلاّمة متوجّه؛ لأنّ الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل، فوجوب الاستئناف عليه بعد ذلك يحتاج الىٰ دليل وليس بظاهر.

أقول: هذا الحديث بظاهره دليل عليه؛ لأنّ المفتي وقت إفتائه إنّما يكون على برهان من ربّه وحجّة منه إذا كان ذلك البرهان حاضراً له في هذا الوقت وهو ذاكر له وناظراً فيه وحاكم بما يقتضيه، فحينئذ يمكنه أن يقول: هذا الحكم ممّا يقتضيه هذا البرهان.

ومن البيّن أنّه إذا كان غائباً عنه وهو لا يلاحظه بعين بصيرة ولا يأخذه بيد غير قصيرة لا يمكنه ذلك بوجه؛ إذ ربّما يؤدّي نظره فيه في هذا الوقت الىٰ ما يخالف مقتضى نظره الأوّل، فكيف يمكنه أن يقول: هذا ممّا اقتضاه هذا البرهان، وهو مخالف لمقتضاه ومغاير لمؤدّاه، فلا يصدق عليه وقتئذ أنّه قد حصّل الحكم بالاجتهاد؛ لأنّ هذا الحكم في هذا الوقت ليس ممّا اقتضاه هذا البرهان، فيدخل بذلك تحت حكم من حكم بحكم ولا إذن ولا برهان له عليه من الله، وهو منهيّ عنه.

وقوله عليه السلام: «لأنّ من أفتى حكم» أي: حكم بأنّ هذا حكم الله في هذه القضيّة وجب على المكلّف قبوله واعتقاده، والحكم بأنّ هذا حكم الله لا يجوز إلاّ بأمر وأخصّه من الله وبرهان وحجّة منه، وليس المراد أنّ الفتوى هي الحكم؛ لأنّهما وإن اشتركا في أنّ كلاًّ منهما إخبار عن حكم الله تعالى فيجزم المكلّف اعتقاده من حيث الجملة إلاّ أنّ بينهما فرقاً؛ لأنّ الفتوى مجرّد إخبار عن حكم الله تعالى بأنّ

---

(١) معارج الأصول: ٢٠٢. (٢) تهذيب الأصول: مخطوط.

حكمه في هذه القضيّة كذا، والحكم إنشاء إطلاق كاطلاق مسجون ـ مثلاً ـ لعدم الحقّ عليه، أو إلزام في المسائل الاجتهاديّة وغيرها مع تقارب المدارك منها ممّا يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش، وغالب الأحكام إلزام، فبالإنشاء تخرج الفتوى لأنّها اخبار.

وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما يضعف مدركه جدّاً كالعول والتعصيب، وقتل المسلم بالكافر، فإنّه لو حكم به حاكم وجب نقضه، وبمصالح المعاش تخرج العبادات فإنّه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم به حاكم بصحّة صلاة زيد ـ مثلاً ـ يلزم صحّتها، بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك وإلّا فهي فاسدة، وكذا الحكم بأنّ مال التجارة لا زكاة فيها، وأنّ الميراث لا خمس فيه، فإنّ الحكم فيه لا يرفع الخلاف، بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك.

نعم لو اتّصل بها أخذ الحاكم ممّن حكم عليه بالوجوب ـ مثلاً ـ لم يجز نقضه، فالحكم المجرّد عن اتّصال الأخذ إخبار كالفتوى، وأخذه للفقراء حكم باستحقاقهم، فلا ينقض إذا كان في محلّ الاجتهاد، هذا.

ولعلّ المراد بالمعاينة غلبة ظنّه بأنّ الحكم الفلاني يستنبط منه بعد استعماله شرائط الاستنباط كأنّه يعاينه، لا القطع واليقين، فإنّ ذلك مشكل في كثير من الأحكام.

وكذا المراد بمعرفة الأحكام في قولهم عليهم السلام: «اُنظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فاجعلوه بينكم حاكماً»[1] هو غلبة ظنّه بأنّ تلك الأحكام تستنبط من أخبارهم وآثارهم لا العلم واليقين بذلك.

فإنّ الاستنباط هو الاستخراج بالاجتهاد المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنهُم﴾[2] لا يفيد الجزم، وفي كثير من الأخبار دلالة علىٰ جواز

(١) الكافي ١: ٥٤ ح ١٠ و٧: ٤١٢ ح ٥. (٢) النساء: ٨٣.

استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، منها حديث من انقطع ظفره وجعل عليه مرارة كيف يصنع بالوضوء؟ فقال عليه السلام: «تعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ﴿ما جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدينِ مِنْ حَرَج﴾[1]»[2].

وفيه أيضاً دلالة علىٰ جواز العمل بالظواهر القرآنية، ونحن قد فصّلنا الكلام فيه وما فيه في أوائل تعليقاتنا على الآيات الاحكاميّة المنسوبة الى الحضرة العالميّة العامليّة مولانا أحمد الأردبيلي عامله الله بلطفه الجليّ، فليطلب من هناك. والمرارة في الأصل هي التي تجمع المرّة الصفراء معلّقة مع الكبد كالكيس فيها ماء أخضر، والمراد بها هنا الكيس ونحوه ممّا ينجبر به المكسور أو المقطوع.

فدلّ الخبر الذي نحن فيه وغيره ممّا سبق علىٰ أنّ الإمام عليه السلام إذا كان غائباً عن شيعته فلهم أن يتفقّهوا في الدين بالنظر فيما روي عنه ثمّ يحكموا بين المسلمين بما فهموا منه، بشرط أن يكون الحاكم فيهم: على صفاء في سريرته، وطهارة في علانيته، وإخلاص في عمله ونيّته، وجودة في قريحته، ودقّة في بصيرته، وأن يكون له في حكمه في كلّ حال برهان وحجّة من الله وإذن ورخصة منه، فمن ليس له ذلك فلا يجوز له الرئاسة في الدين والحكم والافتاء في المسلمين.

وعلىٰ هذا الخبر إنّما يكون حجّة للحاكم إذا حصل له منه ظنّ غالب علىٰ حكم يحكم به وإلّا فهو جاهل به، والفتوى إنّما هي من وظائف العالم به، ولذا لا عذر له في جهله بل هو مأخوذ به ومأثوم بحكمه.

ويستفاد منه أيضاً أنّ الناس في هذا الزمان وهو زمان الغيبة والحيرة صنفان: مجتهد ويجب عليه الاتّصاف بما نطق به الخبر، ومقلّد ويجب عليه السعي الىٰ معرفة يصير بالتفقّه والنظر، ليأخذ عنه ما عن الإمام رواه بعد معرفته بمعناه، لقوله عليه السلام: «وعرف أحكامنا» بعد أن قال: «قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا» فجعل معرفة الأحكام والنظر في الحلال والحرام شرطاً في جواز

---

(١) الحج: ٧٨. (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧ ح ٥.

حكمه ووجوب اتّباعه كما تدلّ عليه تتمّة الخبر.

وصلّى الله على محمّد وآله سادات البشر ما تبزغ الشمس ويطلع القمر.

[تحقيق لطيف في الحديث النبوي حول السؤال عن القيامة]

ورد في الخبر عن سيّد البشر صلى الله عليه وآله أنّه سئل عن القيامة متى تكون؟ قال: «إذا تكاملت العدّتان»[١].

أي: عدّة النفوس وعدّة الأبدان، بمعنى أنّ كلّ نفس مكلّفة، سماوية كانت أم أرضية، ملكية كانت أم إنسية أو جنّية، إذا تعلّقت ببدنها وكسبت فيه ما هي كاسبة له وانقضت مدّتها فحينئذ فتقوم القيامة لانقضاء مدّة دار التكليف، أو عدّة الليالي والأيام، أو عدّة الشهور والأعوام، فإذا تكاملتا في علم الله العزيز العلّام انقضت مدّة الدنيا وطويت السماء فحينئذ تكون القيامة، أو عدّة أفراد الذكور وعدّة أفراد الأُناث من كلّ نوع، فإذا تكاملت عدّتهما ولم يبق منهما ذكر ولا أُنثى فلا فاعل حينئذ ولا قابل يوجب بقاء النوع فحينئذ قامت القيامة، أو عدّة أفراد خصوص نوعي الجنّ والإنس فانّهما الثقلان المكلّفان اللذان تبقى الدنيا ببقائهما، فإذا تكاملت عدّتا أفرادهما ولم يبق من نوعيهما في الأرض فرد مكلّف فحينئذ تكون القيامة، أو عدّة أهل الجنّة وأهل النار، أو عدّه حياة الأحياء وعدّة موتها، أو عدّة أفراد الجواهر وعدّة أفراد الأعراض، أو عدّة الأنواع المتوالدة التي يتوقّف كلّ فرد منها على فرد آخر من ذلك النوع، وعدّة الأنواع المتوالدة التي هي أعمّ منها كالمعادن ونحوها، فإذا تكاملتا ولم يبق منهما تولّد ولا توليد لضعف قوّة الطبيعة من توارد الأفعال وتعاقب الانفعال فحينئذٍ تقوم القيامة، أو عدّة كلّ ما يوجد في عالم الشهادة وعدّة ما بازائه في عالم المثال، لا بالمعنى الذي يقوله افلاطن، بل بالمعنى الذي ورد في الخبر عنه صلى الله عليه وآله: «لكلّ أحد مثال كلّما فعله فعل ذلك المثال» الحديث وهو مشهور.

---

(١) نهاية ابن الأثير ٣: ١٨٩.

واحتمل بعض الأذكياء من أصحابنا بعد ما عرّفنا عليه الاحتمالات المذكورة أن يكون المراد بالعدّتين: عدّة أنفاس كلّ شخص من أشخاص المكلّفين من حيث الخروج والدخول، فإنّهما إذا تكاملتا مات ذلك الشخص، ومن مات فقد قـامت قيامته على أن يكون المراد بالقيامة المسؤول عنها هو القيامة الصغرى. وهو بعيد؛ إذ المتبادر والمحتاج الى السؤال هو القيامة الكبرى، والمطلق من القيامة ينصرف الى الفرد الكامل لكثرة استعماله فيه، حتّى كأنّه صار حقيقة عرفية فيه، وإنّما أبهم الأمر وأجمله ولم يعيّنه وقد كان مطلوب السائل من قوله: «مـتى تكـون»: إمّـا لمصلحة خفية، أو لعدم العلم به على التعيين، أو لقصور فهم المخاطبين، والعلم عند الله وعند أهله سلام الله عليهم أجمعين.

[تحقيق حول الخصال العشر التي اختصّت بها أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله]

في مجمع البحرين: وفي حديث مناجاة موسى عليه السلام وقد قال: «يـا ربّ لِـمَ فضّلت أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله على سائر الأمم ؟ فقال الله تعالى: فضّلتهم لعشر خصال، قال موسى: وما تلك الخصال التي يعملونها حتّى آمر بني اسرائيل يعملونها؟ قال الله تعالى: الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد والجمعة والجـماعة والقـرآن والعلم والعاشورا، قال موسى: يا ربّ وما العاشورا ؟ قال: البكاء والتباكي عـلى سبط محمّد صلى الله عليه وآله، والمرثية والعزاء على مصيبة ولد المصطفى، يا موسى ما من عبد من عبيدي في ذلك الزمان بكى أو تباكى وتعزّى على ولد المصطفى إلّا وكانت له الجنّة ثابتاً فيها، وما من عبد أنفق من ماله في محبّة ابن بنت نبيّه طعاماً وغير ذلك درهماً أو ديناراً إلّا وباركت له في دار الدنيا الدرهم بسبعين درهماً، وكان معافىً في الجنّة، وغفرت له ذنوبه، وعزّتي وجلالي ما من رجل أو امرأة سال دمع عينيه في يوم عاشوراء أو غيره قطرة واحدة إلّا وكتبت له أجر مائة شهيد»[1].

العاشوراء بالمدّ والقصر: عاشر المحرّم، وجاء عشوراء بالمدّ مع حذف الألف

(١) مجمع البحرين ٣: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

التي بعد العين، فتفسير العاشوراء في جواب «ما العاشورا» حيث أتى بـ «ما» الشارحة للاسم بالبكاء والتباكي والمرثية والعزاء على مصيبة الحسين بن علي عليه السلام مجاز من باب تسمية الظرف باسم ما ينبغي أن يقع فيه، وفيه من المبالغة والحثّ على البكاء والتباكي والمرثية والعزاء على مصيبة الحسين عليه السلام ما لا يخفىٰ.

وبكى يبكي بكىً وبكاءً بالقصر والمدّ، قيل: القصر مع خروج الدمع، والمدّ على إرادة الصوت، وقد جمع الشاعر بين المعنيين كما في هذا الحديث، فقال:

بكت عيني وحقّ لها بكاها وما يغني البكاء ولا العويل

وتباكى الرجل تكلّف البكاء، ومنه «إن لم تجدوا البكاء فتباكوا»[1].

وقوله: «تعزّى» أي: تصبّر وتسلّى في هذه المصيبة العظمى والرزيّة الكبرىٰ وقال: إنّا لله وإنّا إليه راجعون، كما أمر الله به الصابرين من أهل المصاب[2].

والظاهر أنّ المراد أنّ هذه الخصال من حيث المجموع إنّما يتحقّق في هذه الأُمّة من حيث المجموع دون سائر الأُمم، لا أنّ كلّ واحد منها يتحقّق في كلّ واحد منهم حتّى يلزم منه تفضيل كلّ واحد من هذه الأُمّة علىٰ كلّ واحد من الأمم السابقة، وهو خلاف الواقع، ضرورة أنّ أوصياء الأنبياء عليهم السلام أفضل من آحاد هذه الأُمّة، فالمراد تفضيل الكلّ على الكلّ لا الآحاد على الآحاد.

وممّا يدلّ علىٰ تفضيل هذه الأُمّة علىٰ سائر الأُمم قوله تعالى: ﴿كُنتُم خَيرَ أُمَّة أُخرِجَت لِلنَّاسِ تَأمرُونَ بِالمعرُوفِ وتَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ﴾[3] الآية.

والمراد بالأُمّة هو أُمّة الإجابة لا الدعوة، فإنّ أُمّة كلّ نبيّ أتباعه في دينه، فمن لم يتّبع دينه وإن كان في زمانه فليس من أُمّته، وبه يندفع ما يمكن أن يقال: كيف يكون هذه الأُمّة خير أُمّة وقد قُتل فيها ابن بنت نبيّها؟ فإنّ هؤلاء وأتباعهم وأشياعهم ليسوا من أُمّته في شيء لعدم اتّباعهم دينه.

---

(١) تظلّم الزهراء: ٥٦. (٢) راجع سورة البقرة: ١٥٦.

(٣) آل عمران: ١١٠.

ولعلّ المراد بالقرآن تلاوته والعمل بما فيه من الأوامر والنواهي والأحكام، فيصير بذلك من خصال هذه الأمّة، فيكون من أسباب تفضيلهم علىٰ سائر الأمم، أو المراد أنّ مجرّد كون القرآن فيهم وكونه كتابهم يوجب تفضيلهم عليهم.

ويحتمل أن يكون المراد بالعلم علم القرآن، فإنّ فيه علم كلّ شيء بحيث لا يشذّ منه شيء، أو الأعمّ فيدلّ علىٰ أنّ هذه الأمّة أعلم من سائر الأمم. ويؤيّده قولهﷺ: «علماء أمّتي كأنبياء بني اسرائيل»[1].

فإن قلتَ: هذا الحديث يشعر بأنّ بني اسرائيل كانوا يراعون العاشوراء، ويفعلون فيها البكاء والمرثية والعزاء؛ لأنّ موسىٰعليه السلام إنّما سأل عن تلك الخصال ليأمرهم بها فيدركوا بذلك ما تدرك أمّة محمّدﷺ من الثواب والفضل.

قلتُ: هذه المصيبة لمّا لم تصبهم في ذلك الوقت فما كان لهم فيها من الأجر كأجرهم، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «ما من عبد من عبيدي في ذلك الزمان بكى أو تباكى» فإنّ المشار إليه بذلك هو الزمان الحادث بعد حدوث واقعة كربلاء وداهية نينوى، ولذلك قيل: إنّ عاشوراء اسم اسلاميّ، أي: ما كان قبل هذه الأمّة.

فحاصل الجواب: أنّ سائر الأمم لا يدركون ما تدركه هذه الأمّة من القرآن والعلم والعاشوراء، ولذلك لا ينالون ما نالوا من الفضل والثواب؛ إذ هو فرع إدراك هذه الخصال، وغير هذه الأمّة ما أدركوها لعدم تحقّقها فيهم كلاً وإن تحقّق بعضها.

ثمّ إنّ قوله تعالى: ﴿ما من عبد من عبيدي﴾ يشمل بظاهره المؤالف والمخالف، فيدلّ علىٰ أنّ البكاء والمرثية عليهعليه السلام يوجب الجنّة وإن كان الباكي مخالفاً بل كافراً.

وهو مشكل، فلا بدّ: إمّا من القول بأنّ المخالف لا يبكي ولا يتباكى عليه، وإمّا من تقييده بالإيمان، كما لا بدّ من تقييد قوله: «كانت له الجنّة ثابتاً فيها» وهذا يدلّ علىٰ جواز وقوع الحال عن المضاف إليه، وهو الضمير المجرور في «له»

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ٧٧.

بقولنا: إن لم يرتكب كبيرة. أو المراد أنّـه مـن أهـل الجـنّة مـن حـيث المآل، أو بعد التوبة، وفيه بُعد.

وكذا عموم قوله: «غفرت له ذنوبه» يشمل الصغائر والكبائر، أيّة كبيرة كانت. وهذا أيضاً مشكل وبعيد عن القواعد الشرعية، وتخصيصه بالصغيرة هو الوجه.

ويمكن حمل المحبّة على المحبّة الصادقة الكاملة، أو يكون الكلام محمولاً علىٰ ضرب من المبالغة والترغيب في البكاء والعزاء وثواب المـرثية والمـصيبة وإطعام الطعام في محبّته عليه السلام.

وجملة القول: إنّ إبقاء أمثال هذه الأخبار علىٰ ظاهرها، ثـمّ إذاعـتها بـين الناس من دون ضرب من التأويل يوجب جرأة العوام على ترك الأعمال الحسنة وفعل الأفعال القبيحة، وهو ينافي غرض الشارع من وضع الشرع وما فـيه مـن الأوامر والنواهي، فإنّ من سمع أنّ صرف درهم من ماله في محبّته عليه السلام يـورث غفران ذنوبه كلّها والدخول في الجنّة معافاً فيها يسهل عليه حينئذ الإقدام عـلىٰ قتل النفوس وغصب الفروج ونهب الأموال وأسر الأولاد وأشباه ذلك من المفاسد العظيمة الموجبة للهرج والمرج، والشرع إنّما ورد على الكفّ من ذلك كلّه، فهذه الأخبار وما شابهها من المتشابهات التي يجب ردّها الى المحكمات وترك العمل على ظاهرها.

فإن قلتَ: فيه إشكال من وجه آخر وهو أنّ الأجر هو جزاء العمل، وقد ورد «أنّ أفضل الأعمال أحمزها»[1] أي: أشقّها، فكيف يكون أجر بكاء قطرة واحدة والباكي في منزلة مساوياً لأجر شهادة مائة شهيد المتضمّنة لمشقّة عظيمة لا مشقّة فيها؟ وأيّة حكمة في تفضيل العمل القليل الخـفيف عـلى العـمل الكـثير الثـقيل المتضمّن لبذل النفس في سبيل الله ؟

قلتُ: لا إشكال فيه بعد ورود النصّ وخفاء الحكمة، وعدم اطّلاعنا على سرّها

---

(١) نهاية ابن الأثير ١: ٤٤٠.

لا يقتضي نفيها، والخبر المذكور وهو «أفضل الأعمال أحمزها» متأوّل دفعاً للتنافي بين الأخبار، فيكون المراد من المفضّل عليه ما سوى البكاء عليه عليه السلام.

ويحتمل أن يكون هذا المقدار من الثواب تفضّلاً منه سبحانه لا استحقاقاً من الباكي لبكائه، أو يكون الوجه فيه دلالته على كمال المودّة التي جعلها الله تعالى أجراً للرسالة، أو لما فيه من النصرة على رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام والإحسان اليهم كما ورد في بعض الأخبار[1] المروية عن الأئمّة الأطهار سلام الله عليهم ما بقي الليل والنهار.

[تحقيق حول حديث «لا تدخل الحكمة جوفاً ملئ طعاماً»]

في القواعد الشهيدية عنه عليه السلام: «لا تدخل الحكمة جوفاً ملئ طعاماً»[2].

أقول: الدخول هنا مجاز، إذ العرض لا يتّصف بالدخول والخروج إلّا بالعرض، فإنّهما من خواصّ الأجسام المسبّبة من الحركة، ولمّا كان خلوّ الجوف من أسباب إفاضة الحكمة فإنّه تشبه بصفة الصمدية، وكان امتلاؤه مانعاً منها جعله من متعلّقات الفعل.

والمراد أنّه لا تفيض الحكمة وهي ما يتضمّن صلاح النشأتين أو صلاح النشأة الآخرة، من العلوم والمعارف، أو العلم بحقائق الأعيان الموجودة علىٰ ما هي عليه على من أكثر في الأكل وأشبع بطنه وأفرط في التملّي؛ لأنّه: يكدّر قلبه ويقسيه، ويكلّ طبعه، ويشغل سرّه، ويقوّي شهوته، ويثقل بدنه، ويكثر نومه، ويورث غفلته، ويمنعه من التهجّد والعبادة والقيام بالليل، ومن المواظبة على سائر العبادات والأذكار المورثة لافاضة الحكمة، ويوجب البطر والطغيان، ويولّد البلغم المستعقب للنسيان، وهو آفة العلم. بخلاف الجوع وخلاء المعدة، فإنّ من أجاع بطنه انكسرت شهوته، وذلّت نفسه وانقادت تحت قلم العقل، وقلّ نومه، ورقّ قلبه، ونفذت بصيرته، وعظمت فكرته، وزالت عنه داعية البطر والطغيان وما يورث أسباب النسيان.

---

(١) تظلّم الزهراء: ٦٠.
(٢) القواعد والفوائد للشهيد الثاني ٢: ٣٨.

وبالجملة: بقلّة الأكل وكثرة الجوع يصفو العقل ويجلو الفكر، وهما يوجبان حصول المعارف الربّانية، وهي أشرف أحوال النفس الانسانية، ولذا قال الحكيم إفلاطون الالهي: الجوع سحاب يمطر العلم والحكمة، والشبع سحاب يمطر الجهل والغفلة.

وقال سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ ما نقل عنه:

العلم في ذلّ وجوع ومحنة وبُعد من الآباء والأهل والوطن
ولو كان كسب العلم أسهل حرفة لماكان ذو جهل على الأرض في الزمن[1]

ورد: «أنّ الجوع ادام للمؤمن، وغذاء للروح، وطعام للقلب، وصحّة للبدن»[2].

وقال الصادق عليه السلام: «إنّ البطن ليطغى من الملّة، وأقرب ما يكون العبد من الله تعالى إذا خفّ بطنه، وأبغض ما يكون العبد من الله تعالى إذا امتلأ بطنه»[3].

وربّما كان الإفراط في التملّي حراماً إذا أدّى الى الضرر، فإنّ الأكل على الشبع يورث البرص، وامتلاء المعدة رأس الداء.

فإن قلتَ: قد ورد في بعض الأخبار الاستعاذة من الجوع، حيث قال: «وأعوذ بالله من الجوع فإنّه بأس الضجيع» ولا يستعاذ إلّا ممّا هو شرّ. وأيضاً فإنّ الجوع هو الألم الذي ينال الإنسان من خلوّ المعدة عن الغذاء، وهو ضرر فيجب رفعه ودفعه، فكيف يكون محموداً ؟

قلتُ: المراد بالجوع في هذا الحديث وأمثاله هو الذي يشغل عن ذكر الله ويثبّط عن الطاعة لمكان الضعف، وأمّا الجوع الذي لا يصل الىٰ هذه الحالة فهو محمود، بل هو سيّد الأعمال كما جاءت به الرواية وفي خبر آخر عنه عليه السلام: «كفى ابن آدم ثلاث لقيمات يقمن صلبه»[4].

---

(١) هذان البيتان غير موجودين في ديوانه المطبوع.
(٢) بحار الأنوار ٦٦: ٣٣٧ ح ٣٣. (٣) بحار الأنوار ٦٦: ٣٣١.
(٤) بحار الأنوار ٦٦: ٣٢٩ ح ٣.

ومن فوائد الجوع خفّة المؤونة وإمكان القناعة بقليل من الدنيا، فإنّ من تخلّص من شره البطن لم يفتقر الى مال كثير فيسقط عنه أكثر هموم الدنيا فيصفو سرّه ويجلو فكره، فلو لم يكن في الجوع فائدة إلّا هذا لكان كافياً في مدحه وكونه محموداً، فإنّ طلب العلم وحصوله فيه تشبه بأجلّ صفات الربوبية، وهي العلم الذاتي مع ما فيه من التشريف والتشبيه بآداب الروحانيّين، وقد ورد في الخبر: «أنّ العلم ليس في السماء فينزل إليكم، ولا في تخوم الأرض فيخرج لكم، ولكنّ العلم مجبول في قلوبكم، تأدّبوا بآداب الروحانيّين يظهر لكم».

ولذا كان سيّد الروحانيّين أمير المؤمنين عليه سلام ربّ العالمين لم يشبع من طعام قطّ، وكان يجعل خبز شعير يابس مرضوض في جراب ثمّ يختمه مخافة أنّ الحسنين عليهما السلام يلتّانه بزيت أو سمن، وهذا شيء مختصّ به سلام الله عليه لم يشاركه فيه غيره، ولم ينل أحد بعض درجته، وقلّ أن يأتدم، فإن فعل فبالملح أو الخلّ، فإن ترقّى فبنبات الأرض، فإن ترقّى فبلبن، وكان لا يأكل اللحم إلّا قليلاً.

فليتشبّه به من كان من شيعته، فإنّ ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، والميسور لا يسقط بالمعسور، إذا اُمرتم بشيء فأتوا منه بما استطعتم.

ثمّ أنت خبير بأنّ هذا الحديث في الحقيقة نهي عن كثرة الأكل والإفراط في التملّي بذكر ما يستلزمه من المفسدة، وهي الحرمان عن الحكمة التي هي غذاء الروح وطعام القلب، وأين غذاء البدن من غذاء الروح، وما يستعقبه من الفوائد والفتوح؟ فذكر علّة النهي واكتفى بها عنه، ومثله في الأخبار كثير كقوله: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة أو مثال»[1] فإنّه نهي عن المذكورات بذكر علّته، وهي عدم دخول الملائكة المورث للخير والبركة، فكأنّه قال: لا تفرطوا أكلاً ولا تملؤوا أجوافكم طعاماً فتحرموا الحكمة فتكونوا من أشدّ الناس يوم القيامة حسرة.

ويشبه أن يكون هذا الذي ذكرناه هو الوجه في كون المؤمن قليل الأكل كما

---

(١) كنز العمال ١٥: ٣٩٥.

ورد في الخبر عن سيّد البشر: «أنّ المؤمن يأكل في معاء واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء»[١].

ويمكن التقليل بالتدريج الىٰ ما يحصل به القوام وسدّ الرمق، وإن لم يطق فالأكل بعد الشهوة الصادقة والكفّ قبل الشبع والاكتفاء بالقليل، والأولى أن ينقص عن الكمية ويزيد في الكيفيّة فإنّه يفيد فائدته من دون إيراث داء والإلجاء الىٰ داوء ﴿وَكُلُوا واشرَبُوا وَلاَ تُسرِفُوا إنهُ لاَ يُحبُّ المُسرِفينَ﴾[٢].

[تحقيق حول حديث «نيّة المؤمن خير من عمله»]

في الحديث: «نيّة المؤمن خيرٌ من عمله»[٣].

أقول: وذلك أنّه بمجرّد نيّته من دون العمل يُثاب بمثل ما يُثاب بعمله مع النيّة، فهما متساويان في ترتّب الثواب عليهما، وأحدهما يلزمه مشقّة العمل دون الآخر، فهو بهذا الاعتبار خير منه.

تدلّ علىٰ ذلك صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إنّ العبد المؤمن الفقير ليقول: يا ربّ ارزقني حتّى أفعل كذا وكذا من البرّ ووجوه الخير، فإذا علم الله ذلك منه بصدق نية كتب الله له من الأجر مثل ما يكتب له لو عمله، انّ الله واسع كريم»[٤].

وما رواه أبو هاشم عنه عليه السلام «قال: إنّما خلّد أهل النار في النار لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وانّما خلّد أهل الجنّة في الجنّة لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالىٰ: ﴿قُل كُلٌّ يَعمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[٥] قال: على نيّته»[٦].

وما في حديث الرضا عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة أُوقف المؤمن بين يديه

---

(١) بحار الأنوار ٦٦: ٣٢٥ ح ١. (٢) الأعراف: ٣١.
(٣) عوالي اللآلي ١: ٤٠٦، أصول الكافي ٢: ٨٤ ح ٢.
(٤) أصول الكافي ٢: ٨٥ ح ٣. (٥) الاسراء: ٨٤.
(٦) أصول الكافي ٢: ٨٥ ح ٥.

فيكون هو الذي يتولّى حسابه، فيعرض عليه عمله، فينظر في صحيفته، فأوّل ما يرىٰ سيّئاته فيتغيّر لذلك لونه وترتعش فرائصه وتفزع نفسه، ثمّ يرىٰ حسناته فتقرّ عينه وتسرّ نفسه وتفرح روحه، ثمّ ينظر ما أعطاه الله من الثواب فيشتدّ فرحه، ثمّ يقول الله للملائكة: هلمّوا إليّ الصحف التي فيها الأعمال التي لم يعملوها، قال: فيقرؤونها، فيقولون: وعزّتك إنّك لتعلم أنّا لم نعمل منها شيئاً، فيقول: صدقتم نويتموها فكتبناها لكم، ثمّ يثابون عليها»[1].

فإنّه يفهم منه أنّ من نوى خيراً، أي: قصد إيقاعه، فهو كفاعله وإن لم يفعله، كما أنّ من دلّ على الخير فهو كفاعله وإن لم يفعله هو، ولا المدلول عليه.

والسرّ فيه: أنّه لمّا كان راغباً إليه مشتاقاً له مريداً فعله ولم يمكنه ذلك وكان الله عالماً بنيّته وما في سريرته، أثابه بذلك ما كان يثيبه علىٰ فعله، ولا بُعد فيه بعد ورود النصّ، وقد يثبت بالعقل والنقل أنّ الراضي بفعل المحسن شريك له في إحسانه، والراضي بفعل المسيء شريك له في إساءته من جهة المدح والذمّ والأجر والإثم.

ويشيّد ما قرّرناه ما في علل الشرائع من قوله عليه السلام: «إنّ العبد لينوي من نهاره أن يصلّي بالليل، فتغلبه عينه فينام، فيثبت الله له صلاته ويكتب نَفَسه تسبيحاً، ويجعل نومه عليه صدقة»[2].

فإنّه يظهر منه أنّ النيّة إنّما تكون خيراً من العمل؛ لأنّها مع استلزامها ما هو المطلوب من العمل من غير مشقّة وكلفة يستلزم صيرورة النفس تسبيحاً والنوم صدقة، وعليه فَقِسْ سائر النيّات، وما يستلزم من الثواب في سائر المواد.

والسرّ فيه مع ما سبق: أنّ قصد القبيح كما يكون قبيحاً عقلاً ونقلاً كذلك قصد الحسن يكون حسناً كذلك، فإذا صار ذلك القصد باستمراره واستقراره في الذهن راسخاً في النفس ملكة فيها يفيدها هيأة حسنة وحالة مستحسنة تسري منها الى

(١) بحار الانوار ٧: ٢٨٩ ح ٧ عن تفسير القمي.

(٢) علل الشرائع: ٥٢٤.

البدن لشدّة العلاقة بينهما، فيصير النفس بذلك تسبيحاً والنوم صدقة، فيثاب عليه الثواب الذي يثاب عليه بفعله في الخارج وأزيد، لعدم استمرار وجوده فيه ولا بقائه، بخلافه في الذهن، فانّه مستمرّ فيه الى أن يحقّقه في الخارج.

وأمّا ما ورد: «أنّ المؤمن إذا همَّ بحسنة كتبت له بواحدة، وإذا فعلها كتبت عشراً»[١] فيمكن التوفيق باختلاف الأشخاص، فمن نوىٰ خيراً وحنّت إليه نفسه وبذل جهده ولم يقدر علىٰ فعله وإيجاده في الخارج كتب له أجر فعله، ومن نواه وهو قادر علىٰ فعله ولم يفعل كتب له حسنة واحدة، فإذا فعله كتب له عشر أمثاله.

ولتفاوت مراتب الأشخاص والنيّات دخل عظيم في تفاوت مراتب الجزاء، ولذا كانت الصدقة في الجزاء بين عشرة وسبعين وسبعمائة الىٰ سبعين ألف.

ويحتمل أن يكون هذا المقدار من الأجر تفضّلاً من الله لا استحقاقاً من الناوي، ويكون حديث «عشر أمثاله» مبنيّاً على الاستحقاق.

فإن قلتَ: عبارة الحديث «انّهم يثابون» أي: بتلك الأعمال المنوية، والثواب هو ما يعطى استحقاقاً وجزاءً لا تفضّلاً.

قلتُ: إنّ الثواب في الأصل هو الجزاء الذي يرجع الى العامل بعمله وليس هناك عمل، فيكون تفضّلاً.

فإن قلتَ: قد ورد «أنّ أفضل الأعمال أحمزها» ولا ريب أنّ العمل المعتبر شرعاً لاشتماله على النيّة أحمز منها، فكيف يكون مفضولاً؟

قلتُ: لا بدّ من تخصيص هذا الخبر جمعاً بين الأخبار؛ إذ لو بقي على عمومه لزم منه أن لا تكون صلاة فريضة خيراً من عشرين حجّة، ولا أجر البكاء على الحسين عليه السلام مساوياً لأجر مائة شهيد كما في الخبر[٢] فيكون المفضّل عليه ما سوى ذلك المذكور من النية والصلاة والبكاء وأمثال ذلك.

ومن الأصحاب من وجّه هذا الحديث بأنّ طبيعة النيّة خير من طبيعة العمل؛ لأنّه لا يترتّب عليها عقاب أصلاً، بل إن كان خيراً يثيب عليها، وإن كان شرّاً كان

---

(١) راجع البرهان ١: ٥٦٦.

(٢) راجع: بحار الأنوار ٤٤: ٣٠٣ ح ١٦.

وجودها كعدمها، بخلاف العمل فإنّ من يعمل مثقال ذرّة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرّه شرّاً يره، فصحّ أنّ النيّة بهذا الاعتبار خير من العمل.

أقول: وفيه نظر؛ إذ لا نسلّم أنّ طبيعة النيّة لا يترتّب عليها عقاب أصلاً، وأنّها إذا كانت شرّاً كان وجودها كعدمها، كيف وقد روي في تتمّة الخبر: «انّ نيّة الكافر شرّ من عمله»؟ ولا ريب أنّه معاقب بعمله، فيكون معاقباً بنيّته بطريق أولى؛ لأنّها شرّ من عمله، وقد سبق آنفاً أنّ أهل النار إنّما خلدوا فيها بنيّاتهم.

والسرّ فيه: ما مرّ أنّه لمّا كان راغباً الى الشرّ مشتاقاً له مريداً فعله ولم يمكنه ذلك، وقد تمكّنت هذه النيّة في نفسه وصارت ملكة فيها، وكان الله عالماً بنيّته وسريرته، جزاه بذلك مثل ما جزاه بفعله، فهما متساويان في العقاب، وأحدهما تلزمه لذّة مّا فانية دنيوية دون الآخر فهو شرّ منه.

وقد ذكر بعض الأجلّاء[١] من أصحابنا أنّ قوله تعالى ﴿وإِنْ تُبدُوا مَا فِي أنفُسِكُم أَو تُخفُوهُ يُحاسِبكُم بِهِ اللهُ﴾[٢] وقوله: ﴿وَاعلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُم فاحذَرُوه﴾[٣] يدلاّن على العقاب بأفعال القلب ولو بقصد المعصية، وذلك غير بعيد، فإنّ قصد القبيح قبيح عقلاً وشرعاً، إلّا أنّه لا يعاقب عليه العقاب الذي يعاقب عليه بفعله في الخارج، وبه يجمع بين الأدلّة بل بين الأقوال. انتهى كلامه طاب منامه.

وفيه تأمّل يعرف ممّا سبق، نعم لا يدخل فيه ما يخفيه الإنسان من الوسواس وحديث النفس؛ لأنّ ذلك ممّا ليس في وسعه الخلوّ منه، ولكن ما قصده وعزم عليه.

ويؤيّده قول الرضا عليه السلام في جواب المأمون حين سأله عن قوله: ﴿وَلَقَد هَمَّت بِهِ وَهمَّ بِهَا لَولاَ أَن رَأَى بُرهانَ ربِّه﴾[٤]: «لقد همّت به ولولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها كما همّت به، لكنّه كان معصوماً والمعصوم لا يهمّ بذنب ولا يأتيه»[٥] حيث

---

(١) هو المحقّق الأردبيلي في آيات أحكامه. (٢) البقرة: ٢٨٤.
(٣) البقرة: ٢٣٥. (٤) يوسف: ٢٤.
(٥) عيون أخبار الرضا ١: ٢٠١.

يستفاد منه أنّ الهمّ بالمعصية والقصد إليها ذنب يعاقب عليه، فإنّه جعل ذلك من منافيات العصمة، إلّا أن يقال: جعل الهمّ بالمعصية منافياً للعصمة لا يقتضي كونه ذنباً؛ لجواز كونه من قبيل السهو والنسيان، فإنّهما ينافيان العصمة عند أكثر الإماميّة وليسا من الذنوب.

ومن الغريب أنّ الشيخ البهائي نقل هذا الوجه عن والده الماجد بعد أن نقل قبل ذلك تتمّة الحديث كما سبق، ولم يتنبّه بما يرد عليه من الإيراد، ولعلّه تنبّه لذلك ولكنّه اكتفى في دفعه بما نقله في الحاشية بقوله: ورد في الحديث أنّ ابن آدم اذا همّ بالحسنة كتبت له حسنة، واذا همّ بالشرّ لم يكتب عليه شيء حتّى يعمل[١]. وفيه ما عرفته، وكذا فيما قبل أنّ المراد بنيّة المؤمن اعتقاده الحقّ، ولا ريب أنّه خير من أعماله؛ إذ ثمرته الخلود في الجنّة، وعدمه يوجب الخلود في النار، بخلاف العمل.

وبهذا يزول الإشكال فيما يروى من تتمّة الحديث من قوله صلى الله عليه وآله: «ونيّة الكافر شرّ من عمله» نظر، إذ النيّة في اللغة هي القصد والعزم على الفعل، اسم من نويت نيّة، أي: قصدت وعزمت، ثمّ خصّت في غالب الاستعمال بعزم القلب على أمر من الأُمور، وفي عرف الفقهاء عبارة عن إرادة إيجاد الفعل على الوجه المأمور به شرعاً، ولا يطلق على الاعتقاد أصلاً، حقّاً كان أو باطلاً.

وذكر الصدوق في علل الشرائع أنّه عليه السلام لمّا سئل عن قوله صلى الله عليه وآله: «نيّة المؤمن خير من عمله» قال في الجواب: لأنّه ينوي من الخير ما لا يدركه، ثمّ قال في جواب «ونيّة الكافر شر من عمله»: وذلك لأنّ الكافر ينوي الشرّ ويأمّل من الشرّ ما لا يدركه[٢].

والىٰ مثل ذلك يأوّل ما قيل في توجيه الخبر: إنّ المؤمن ينوي خيرات كثيرة لا يساعده الزمان على عملها، فكأنّ الثواب المترتّب على نيّاته أكثر من الثواب المترتّب على أعماله القليلة.

---

(١) راجع الأربعين: ٢٣٣ ح ٣٧. (٢) علل الشرائع: ٥٢٤ ح ٢.

وفيه: أنّ المتبادر من الحديث أنّ نيّة المؤمن خير من عمله المنوي بهذه النيّة، فالمناسب له أن يكون الثواب المترتّب علىٰ كلّ واحد من نيّاته أكثر من الثواب المترتّب على كلّ واحد من أعماله المنويّ بهذه النيّة، لا أن يكون الثواب المترتّب علىٰ نيّاته الكثيرة أكثر من الثواب المترتّب علىٰ أعماله القليلة. وبالجملة ظاهر الحديث يفيد أنّ نيّة كلّ عمل خير من ذلك العمل، وما الإشكال إلّا فيه.

وفي حديث آخر مذكور في علل الشرائع أيضاً أنّه عليه السلام سئل عن ذلك، فقال: «لأنّ العمل ربّما كان للمخلوقين، والنيّة خالصة لربّ العالمين، فيعطي الله عزّوجلّ على النيّة ما لا يعطي على العمل»[1].

ولعلّه يرجع إليه ما قيل في توجيه الخبر: إنّ النيّة لا يكاد يدخلها الرياء ولا العجب؛ لأنّا نتكلّم علىٰ تقدير النيّة المعتبرة شرعاً، بخلاف العمل فإنّه يعرضه ذينك، والحاصل أنّ أعمال القلب مستورة عن الخلق لا يتطرّق إليها الرياء ونحوه بخلاف أعمال الجوارح.

وفيه: أنّ الكلام كما كان على تقدير النيّة المعتبرة شرعاً كذلك كان على تقدير الأعمال المعتبرة شرعاً، فكما لا يدخلانها فكذا لا يدخلانها، بل لا بدّ وأن تكون خالية عنهما وإلّا لم يقع تفضيل؛ لأنّ الأعمال الريائية لا خير فيها أصلاً، والتفضيل يقتضي المشاركة ولو في الجملة.

والشيخ البهائي مع نقله نظير هذا الكلام في ردّ توجيه بعض الأعلام، لم يتفطّن بمثله في مثل هذا المقام.

ويمكن أن يأوّل الىٰ هذا الحديث أيضاً ما قيل: إنّ المراد بالمؤمن هو المؤمن الخالص، كالمغمور بمعاشرة أهل الخلاف فإنّ غالب أعماله جارٍ على التقية ومداراة أهل الباطل، وهذه الأعمال الواقعة على التقية منها ما يقطع فيه بالثواب كالعبادات الواجبة، ومنها ما لا ثواب فيه ولا عقاب كالباقي، وأمّا نيّته فإنّها خالية عن التقية، فهو وإن أظهر موافقتهم بأركانه ونطق به لسانه إلّا أنّه غير معتقد له

---

(١) علل الشرائع: ٥٢٤ ح ١.

بجنانه، بل آبٍ عنها ونافر منها.

والىٰ هذا أشار أبو عبد الله الصادق عليه السلام وقد سأله أبو عمرو الشامي[١] عن الغزو مع غير الامام العادل، بقوله: «إنّ الله يحشر الناس علىٰ نيّاتهم يوم القيامة»[٢] ويرویٰ مرفوعاً عن النبيّ[٣] صلى الله عليه وآله.

ونُقل أنّه كانت في المدينة قنطرة، فعزم رجل مؤمن على بنائها، فسبقه كافر الىٰ ذلك، فقيل للنبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك، فقال نيّة المؤمن خير من عمله، يعني من عمل الكافر. كذا قيل في مقام توجيه هذا الخبر.

وأنت خبير بأنّ عمله هذا لا خير فيه أصلاً؛ لعدم اقترانه بنيّة القربة، فكيف يقع بينه وبين نيّة المؤمن وهو خير محض تفضيل، إلّا أن يقال: إنّ عمله هذا يستتبع خيراً له لكن لا استحقاقاً وجزاءً، حتّى يرد فيه إشكال بل تفضّلاً من الله تعالى من غير اعتبار الثواب، وقد يقع التفضّل على كثير من فاعلي البرّ من غير اعتبار القربة كالكرم، ثمّ إنّ الله يوصل إليه جزاء ذلك الخير: إمّا في الدنيا أو في الآخرة، لكن على وجه لا يحصل له الشعور بذلك.

وقيل: إنّ النيّة هي القصد، وذلك واسطة بين العلم والعمل؛ لأنّه إذا لم يعلم بترجيح أمر لم يقصد فعله، واذا لم يقصد فعله لم يقع، وإذا كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق ينبغي اشتمال النيّة على طلب القربة الى الحقّ تعالى؛ إذ هو الكامل المطلق، وإذا كانت كذلك كانت وحدها خيراً من العمل بلا نيّة وحدها؛ لأنّه بمنزلة الروح والعمل بمنزلة الجسد، وحياة الجسد بالروح لا الروح بالجسد فهي خير منه؛ لأنّ الجسد بغير روح لا خير فيه.

وفيه: أنّ التفضيل يقتضي المشاركة كما مرّ غير مرّة، والعمل بلا نيّة لا خير فيه لقوله صلى الله عليه وآله في الحديث المشهور: «إنّما الأعمال بالنيّات»[٤] حيث يفهم منه أنّ النيّة شرط في العمل، وانتفاء الشرط ملزوم انتفاء المشروط، فكيف يكون داخلاً

---

(١) كذا وفي الكافي: أبو عمرة السلمي. (٢) فروع الكافي ٥: ٢٠.

(٣) كنز العمّال ٣: ٤٢٠ برقم: ٧٢٤٥. (٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٨٦ ح ٢.

في التفضيل؟

والعجب أنّه صرّح بأنّ العمل بمنزلة الجسد، فإنّ الجسد بغير روح لا خير فيه، ولم يتفطّن بأنّه ينافي ما يقتضيه التفضيل، وقال: إنّ هذا الخبر: إمّا عامّ مخصوص أو مطلق مقيّد، فيكون المراد أنّ نيّة بعض الأعمال الثقيلة كالحجّ والجهاد خير من بعض الأعمال الخفيفة كتسبيحة أو تحميدة أو قراءة آية في تلك النيّة من تحمل النفس المشقّة الشديدة، والتعرّض للهمّ والغمّ الذي لا تحاذيه تلك الأعمال.

قيل: وهذا التوجيه وإن كان خلاف الظاهر إلّا أنّ المصير الىٰ خلافه متعيّن عند وجود ما يصرف اللفظ إليه، وهو هنا حاصل؛ لأنّ قوله: «نيّة المؤمن خير من عمله» يعارض قوله: «أفضل الأعمال أحمزها» فيجب صرفه عن الظاهر جمعاً بينهما، وقد مرّ وجه الجمع بينهما بوجه آخر.

وقد قيل في الجمع: إنّ لفظة «خير» ليست بأفضل التفضيل، بل المراد أنّ نيّة المؤمن خير من جملة أعماله، فـ«من» تبعيضية، وإنّما قال ذلك لئلاّ يتوهّم أنّ النيّة لا يدخلها الخير والشرّ.

نقل أنّ السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى لمّا أفاد هذا الوجه استحسنه بعض الوزراء؛ لأنّه لا يرد عليه شيء من الإشكال، والله أعلم بحقيقة الحال، والصلاة على رسوله وآله خير آل.

[تحقيق حول أربعة أحاديث ذكر أنّها لا أصل لها]

قال الشهيد الثاني رحمه الله في الدراية بعد كلام متعلّق بالحديث المشهور: قال بعض العلماء: أربعة أحاديث ترد على الألسن وليس لها أصل: من بشّرني بخروج آذار بشّرته بالجنّة، ومن آذى ذمّياً فأنا خصمه يوم القيامة، ويوم نحركم يوم صومكم، وللسائل حقّ وإن جاء على فرس[1].

أقول: هذا من هذا العالم وخاصّة من شيخنا الشهيد ـ أعلى الله درجته ـ مع تتّبعه في الأخبار وتصفّحه في الآثار غريب عجيب؛ لأنّ هذه الأحاديث لها أصل

(١) الرعاية في علم الدراية: ١٠٥ ـ ١٠٦.

أصيل لكنّه نُقل بالمعنیٰ.

أمّا الأوّل فلما رواه الصدوق في معاني الأخبار في باب معنى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «من بشّرني بخروج آذار فله الجنّة» باسناده المتّصل الى ابن عبّاس «قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله ذات يوم في مسجد قبا وعنده نفر من أصحابه، فقال: أوّل من يدخل عليكم الساعة رجل من أهل الجنّة، فلمّا سمعوا ذلك قام نفر منهم وخرجوا، وكلّ واحد منهم يحبّ أن يعود ليكون أوّل داخل فيستوجب الجنّة، فعلم النبيّ صلى الله عليه وآله ذلك منهم، فقال لمن بقي من أصحابه: إنّه سيدخل عليكم جماعة يستبقون، فمن بشّرني بخروج آذار فله الجنّة، فعاد القوم ودخلوا ومعهم أبو ذر، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: في أيّ شهر نحن من الشهور الروميّة؟ فقال أبو ذرّ: قد خرج آذار يا رسول الله، فقال: قد علمت ذلك يا أبا ذرّ ولكنّي أحببت أن يعلم قومي أنّك رجل من أهل الجنّة، وكيف لا تكون ذلك وأنت المطرود عن حرمي بعدي لمحبّتك لأهل بيتي، فتعيش وحدك وتموت وحدك، ويسعد بك قوم يتولّون تجهيزك ودفنك، اُولئك رفقائي في جنّة الخلد التي وعد المتّقون»[١].

تنبيه: هذا من هؤلاء النفر غريب، يدلّ على سوء فهمهم كلامه صلى الله عليه وآله؛ لأنّه أخبرهم بأنّ أوّل داخل عليهم هو رجل من أهل الجنّة، لا أنّ أوّل داخل هو رجل من أهل الجنّة، والكلام إذا اشتمل على قيد زائد فالحكم فيه ناظر إليه، ولذا لمّا خرجوا وزال القيد غيّر الكلام عليه وآله السلام وقيّده بقيد آخر، فخروجهم ثمّ استباقة كلّ منهم للدخول رجاء أن يكون أوّل داخل فيستوجب الجنّة كان جهلاً منهم بما دلّ عليه الكلام وأخبرهم به سيّد الأنام عليه وآله السلام. وبالجملة لو كان الكلام هكذا: أوّل من يدخل الساعة رجل من الجنّة، لكان لما فعلوه وجه في الجملة، وليس فليس، وفيه أيضاً ما فيه.

ثمّ أنت خبير بما في هذا الحديث من الإخبار بالغيب، ومن مذمّة عثمان

---

(١) معاني الأخبار: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

وعداوته لأهل البيت عليهم السلام، فإنّه الذي أخرج أبا ذرّ من المدينة الى الربذة للعلّة المذكورة، ولأنّه خاصمه، ومن ذهب مذهبه في منكر أتوه، وحقّ أفنوه، ومنبر علوه، ومؤمن أرجؤوه، ومنافق ولّوه، ووليّ آذوه، وطريد آووه، وصادق طردوه، وكافر نصروه، وإمام قهروه، وفرض غيّروه، وأثر أنكروه، وشرّ آثروه، ودم أراقوه، وخير بدّلوه، وكفر نصبوه، وإرث غصبوه، وفيء اقتطعوه، وسحت أكلوه، وخمس استحلّوه، وباطل أسّسوه، وفجور بسطوه، ونفاق أسرّوه، وغدر أضمروه، وظلم نشروه، ووعد أخلفوه، وأمان خانوه، وعهد نقضوه، وحلال حرّموه، وحرام أحلّوه، الى غير ذلك من مناكيرهم الغير المحصورة، فلمّا رأوا ذلك منه طردوه عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله الى الربذة فعاش فيها وحده حتّى مات رضي الله عنه.

وقال الكشّي في رجاله: مكث أبو ذرّ رضي الله عنه بالربذة حتّى مات، فلمّا حضرته الوفاة قال لامرأته: اذبحي شاة من غنمك واصنعيها، فإذا نضجت فاقعدي على قارعة الطريق، فأوّل ركب ترينهم فقولي لهم: يا عباد الله المسلمين هذا أبو ذرّ صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله قد قضى نحبه، فأعينوني عليه وأجيبوه، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني أنّي أموت في أرض غربة، وأنّه يلي غسلي ودفني والصلاة عليّ رجال من أمّته صالحون[1].

وعن محمّد بن علقمة بن الأسود النخعي، قال: خرجت في رهط أُريد الحجّ منهم مالك بن الحارث الأشتر، وعبد الله بن فضل التيمي، ورفاعة بن شدّاد البجلي، حتّى قدمنا الربذة، فإذا امرأة على قارعة الطريق، تقول: يا عباد الله المسلمين هذا أبو ذرّ صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله قد هلك غريباً ليس لي أحد يعينني عليه، قال: فنظر بعضنا الى بعض وحمدنا الله على ما ساق إلينا، واسترجعنا على عظيم المصيبة، ثمّ أقبلنا معها فجهّزناه، وتنافسنا في كفنه حتّى خرج من بيننا بالسواء، ثمّ تعاونّا على غسله حتّى فرغنا منه، ثمّ قدّمنا مالك الأشتر فصلّى بنا عليه، ثمّ دفنّاه، فقام الأشتر على قبره ثمّ قال: اللهمّ هذا أبو ذرّ صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله عَبدك في العابدين،

---

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ٢٨٣ برقم: ١١٧.

وجاهد فيك المشركين، لم يغيّر ولم يبدّل، لكنّه رأى منكراً فغيّره بلسانه وقلبه حتّى جفي ونفي وحرم واحتقر ثمّ مات وحيداً غريباً، اللهمّ فاقصم من حرمه ونفاه من مهاجره وحرم رسولك صلى الله عليه وآله، قال: فرفعنا أيدينا جميعاً وقلنا: آمين، ثمّ قدّمت الشاة التي صنعت فقالت: إنّه قد أقسم عليكم أن لا تبرحوا حتّى تتغذّوا، فتغذّينا وارتحلنا[1].

ولا يذهب عليك أنّ الرواية النبويّة السابقة تدلّ على غاية جلالة قدر أُولئك، ونهاية مرتبتهم ومنزلتهم، حيث قال: «أُولئك رفقائي في جنّة الخلد التي وعد المتّقون» ولعلّهم كانوا قد سمعوا هذا الحديث بواسطة أو بغير واسطة، ولذا نظر بعضهم الى بعض وحمدوا الله على ما ساق اليهم من هذه النعمة العظمى والمصيبة الكبرىٰ، فطوبىٰ لهم ثمّ طوبىٰ لهم ياليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً، هذا.

ولنرجع الى ما كنّا فيه، فنقول: وأمّا الرابع فلأنّه قد جاء هذا المعنى مصرّحاً به في بعض الأخبار الصحيحة، مثل ما رواه محمّد بن يعقوب الكليني في الكافي «عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمّد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: اعط السائل ولو كان على ظهر فرس»[2].

وأمّا الثالث فلما جاء من قوله: «يوم الأضحى يوم الصوم، ويوم عاشوراء يوم الفطر»، فقوله: «يوم نحركم يوم صومكم» يوافق قوله: «يوم الأضحى يوم الصوم».

قيل: معناه إذا اشتبه عليكم يوم الأضحى، فاعتبروا يوم أوّل شهر رمضان فإنّه ذلك اليوم، فإذا كان أوّل شهر رمضان يوم الجمعة ـ مثلاً ـ فيحسب شهر رمضان تماماً، فيكون أوّل شوّال يوم الأحد فيحسب شوّال ناقصاً، فيكون أوّل ذي القعدة يوم الاثنين فيحسب تماماً، فيكون أوّل ذي الحجّة يوم الأربعاء، فيكون يوم العيد

---

(١) اختيار معرفة الرجال ١: ٢٨٣ برقم: ١١٨.

(٢) فروع الكافي ٤: ١٥ ح ٢.

يوم الجمعة. وكذا يوم أي أوّل شوّال، لذا حسب شوّال تماماً يكون يوم عاشوراء ذلك اليوم.

وقيل: معناه يوم الصوم يوم عيد عند الصلحاء، ويوم الفطر يوم حزن عندهم.

وأمّا الحديث الثاني فهو وإن لم نجد له مأخذاً صحيحاً صريحاً، ولكن له مؤيّدات من الأخبار، كقوله صلى الله عليه وآله في حديث اليهودي، وهو حديث طويل: «لم يبعثني ربّي عزّوجلّ بأن أظلم معاهداً ولا غيره»[1] فإنّ أذيّة الذمّي ظلم له وهو منهيّ عنه.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام في الصدقة والجزية: «فإيّاك أن تضرب مسلماً أو يهوديّاً أو نصرانيّاً في درهم خراج، أو تبيع دابّة عمل في درهم، فإنّما أُمرنا أن نأخذ منهم العفو» وهذا حديث طويل مذكور في التهذيب[2] والأوّل في الأربعين للشيخ البهائي رحمه الله.

فاذاً لم يجز أذيّة الذمّي وضربه في أخذ الجزية منه وقد قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يعطُوا الجزيةَ عَن يَدٍ وَهُم صَاغِرُونَ﴾[3] فعدم جوازه من غير سابقة جزية منه أولى، فتأمّل.

[تحقيق حول مستند مسألة توجيه المحتضر الى القبلة]

قال صاحب المدارك ـ بعد نقل قول المحقّق: الفصل الخامس في أحكام الأموات، وهي خمسة: الأُولى: الاحتضار، ويجب فيه توجيه الميّت الى القبلة بأن يلقى علىٰ ظهره، ويجعل وجهه وباطن قدميه الى القبلة ـ: هذا هو المشهور بين الأصحاب، قال جدّي رحمه الله: ومستنده من الأخبار السليمة سنداً ومتناً ما رواه محمّد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا مات لأحدكم ميّت فسجّوه تجاه القبلة، وكذلك إذا غُسّل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون

---

(١) الأربعين للشيخ البهائي: ٢٧٢.
(٢) تهذيب الأحكام ٤: ٩٨ ح ٩.
(٣) التوبة: ٢٩.

مستقبلاً باطن قدميه ووجهه الى القبلة»[١]. وأمّا غيره من الأخبار التي استدلّ بها على الوجوب فلا يخلو من شيء: إمّا في السند أو الدلالة. هذا كلامه، وهو منظور فيه؛ إذ يمكن المناقشة في هذه الرواية من حيث السند بابراهيم بن هاشم حيث لم ينصّ علماؤنا على توثيقه، وبأنّ راويها وهو سليمان بن خالد لم يثبت توثيقه أيضاً، ومن حيث المتن بأنّ المتبادر منها أنّ التسجية تجاه القبلة وهي إنّما تكون بعد الموت لا قبله، ومن ثمّ ذهب جمع من الأصحاب منهم المحقّق في المعتبر الى الاستحباب استضعافاً لأدلّة الوجوب، وهو متّجه[٢].

وأقول: يمكن أن يذبّ عن جدّه عن كلّ واحدة من هاتين المناقشتين.

أمّا الأُولى فبأنّ هذا السند وإن كان حسناً على المشهور بابراهيم بن هاشم، إلّا أنّه صحيح عند جدّه كما يظهر من الفاضل الأردبيلي في آيات أحكامه، فإنّه بعد أن نقل فيها ما رواه محمّد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن محمّد بن مسلم، قال: إنّه حسن لوجود أبي علي ابراهيم بن هاشم، وكذا سمّاه في المختلف والمنتهى، وقال الشيخ زين الدين في شرح الشرائع: ولصحيحة محمّد بن مسلم، وما وجدت في كتب الأخبار غير ما ذكرته عن محمّد بن مسلم، فالظاهر أنّه عنى ذلك فاشتبه عليه الأمر، أو تعمّد وثبت توثيقه عنده، والظاهر أنّه يفهم توثيقه من بعض الضوابط[٣] انتهى كلامه رفع في علّيّين مقامه.

وأومأ بقوله هذا الى اعتبار مشايخ القمّيّين له، وأخذهم الحديث عنه، ونشرهم الرواية منه على ما في الفهرست[٤] والنجاشي[٥] يعطي أنّه كان ثقة في الرواية والنقل، جليلاً عندهم؛ لأنّ أهل قم كانوا يخرجون الراوي منها ويؤذونه بمجرّد توهّم شائبة مّا فيه، فكيف يجتمعون عليه ويقبلون حديثه لولا وثوقهم به،

---

(١) فروع الكافي ٣: ١٢٧ ح ٣.
(٢) مدارك الأحكام ٢: ٥٢ ـ ٥٣.
(٣) زبدة البيان: ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٤) الفهرست: ٤.
(٥) رجال النجاشي: ١٦.

وقد أوضحنا حاله في كتاب رجالنا[1]، فليأخذ من هناك.

وأمّا سليمان بن خالد فهو وإن دلّ بعض الأخبار[2] الغير المعلوم الصحّة على اضطرابه وانحرافه برهة من زمن عمره، إلّا أنّه قد ثبت توثيقه عند أصحابنا، ولذلك قال في المنتهى بصحّة هذا الحديث على ما نقله عنه الفاضل الأردبيلي مولانا أحمد رحمه الله في شرحه على الارشاد[3] وسيأتي إن شاء الله العزيز وهذا يدلّ على ثبوت توثيق أبي علي ابراهيم بن هاشم عنده أيضاً، وهو يناقض ما نقله عنه الفاضل رحمه الله في آيات أحكامه كما سبق آنفاً، فتأمّل.

وقال شيخنا السعيد المفيد رحمه الله في إرشاده: سليمان بن خالد هذا من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين رحمهم الله[4].

وقال النجاشي: سليمان بن خالد كان قارئاً فقيهاً وجهاً، روى عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، ومات في حياة أبي عبدالله، فتوجّع بفقده ودعا لولده وأوصى بهم أصحابه، ولسليمان كتاب روى عنه عبدالله بن مسكان ثمّ أسنده إليه[5].

وأمّا الثانية فلأنّ وجوب توجيه الميتّ الى القبلة وقت التسجية وقد قضى نحبه يقتضي وجوبه وقت الاحتضار وقد بقي روحه بطريق أولىٰ؛ لأنّه وقت حضور الملائكة ونزولهم إليه وإقبالهم عليه واجتماعهم لديه، وفي هذا الوقت يستحبّ تلقينه بالاعتقادات الحقّة وما يمكن من الأدعية، والدعاء مواجهاً الى القبلة أقرب الى الإجابة منه الى غيرها، وفي هذا الوقت يمثّل له النبيّ وآله عليه وآله السلام[6] فإذا رأوه مستقبل القبلة فهو دليل علىٰ إسلامه، استبشروا بكونه من

---

(١) وهو كتاب الفوائد الرجاليّة للمؤلف: ٣١ المطبوع بتحقيقنا.

(٢) أنظر اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٤١ و ٦٤٤.

(٣) مجمع الفائدة ١: ١٧٣.

(٤) إرشاد المفيد: ٢٨٨.

(٥) رجال النجاشي: ١٨٣.

(٦) وكذلك حضور فاطمة صلوات الله عليها ممّا قد وردت به الأخبار، كما في الكافي عنه عليه السلام: ويمثّل له رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة من ذرّيّتهم عليهم السلام «منه».

أهل القبلة فيترحّمون عليه، ويقبلون إليه، وقد روي عن أئمّتنا عليهم السلام: «خير المجالس ما استقبل به القبلة»[١].

ثمّ إذا وجبت رعاية الجسد وتوجيهه الى القبلة باعتبار ما كان فيه من الأرواح المسلّمة، وتعلّق النفس المؤمنة، فرعايته والأرواح باقية والتعلّق حاصل بالفعل واجبة بطريق أولى، فإنّ المؤمن محترم حيّاً وميّتاً، بل احترامه حيّاً أولى من احترامه ميّتاً، وهو ظاهر، الى غير ذلك من وجوه الأولويّة.

والظاهر أنّ القوم حملوا قوله عليه السلام: «إذا مات لأحدكم ميّت» على المجاز المشارفة، بقرينة ما رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه عن سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق، وقد وجّه لغير القبلة، فقال: وجّهوه الى القبلة، فإنّكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة، وأقبل الله عزّوجلّ بوجهه، فلم يزل كذلك حتّى يقبض»[٢] وهو كما ترى يؤيّد ما ذكرناه.

هذا غاية توجيه كلام جدّه قدس سره وهو بعد غير حاسم لمادّة المناقشة الثانية، وإنّما قال: «وهو منظور فيه» ولم يقل: «وفيه نظر» لأنّ أصل هذا النظر لشيخه الفاضل الأردبيلي رحمه الله، فإنّه قال في شرحه على الارشاد بعد قول مصنّفه العلّامة: «ويجب عند الاحتضار توجيهه الى القبلة بأن يلقى على ظهره بحيث لو جلس كان مستقبلاً»: دليل وجوب الاستقبال غير ظاهر؛ إذ دليله السالم من جهة الدلالة والسند على ما قاله في الشرح حسنة سليمان بن خالد، ولا يخفى ضعف دلالته؛ إذ ظاهره في الميّت لا في المحتضر، وأنّه يكون حين الغسل على ساجة، وأنّه في بيان الآداب التي هي أعمّ من الواجب والمستحبّ كما يفهم من قوله «وكذلك اذا غسّل يحفر». والسند أيضاً ليس بصحيح وإن قال في المنتهى بالصحّة؛ لوجود ابراهيم وسليمان، وإن قيل بتوثيقه إلّا أنّ فيه شيئاً، ولعلّ الصحّة باعتبار وجودها في زيادات التهذيب عن ابن أبي عمير، وكون الطريق إليه صحيحاً، وعدم

---

(١) منية المريد: ٢٠٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٣ ح ٣٤٩.

الالتفات الى ما قيل في سليمان، وهو كذلك فتأمّل، فإنّ هذه الرواية مذكورة فيه أيضاً قبل باب الزيادات مستنداً الىٰ ابن أبي عمير مع كون ابراهيم بن هاشم في الطريق. وبالجملة إثبات الوجوب بمثله مع الأصل ووجود الخلاف من الشيخ في الخلاف، والمحقق في المعتبر مشكل، والاستحباب غير بعيد وإن كان الوجوب أحوط[1]. الى هنا كلامه رفع مقامه.

وأنا لا أعرف ما عنىٰ بقوله: «ولعلّ الصحّة» الىٰ قوله: «صحيحاً» فإنّ هذا الحديث رواه الشيخ في التهذيب باسناده الى محمّد بن يعقوب الى آخر السند من غير تفاوت، فالسند في التهذيب والكافي واحد، وهو أعرف بما قال، والله أعلم بحقيقة الحال، هذا.

وأنت خبير بأنّ حمل قوله: «فسجّوه» علىٰ ما حمله عليه‌ﷺ وهو «اجعلوه على ساجة حين الغسل» بعيد ينافره قوله: «وكذلك اذا غسّل» الى آخره. والظاهر أنّ المراد بالتسجية هنا التغطئة، أي: غطّوه بثوب، ومنه قوله «هذا المسجّى قدّامنا»[2] وقال الجوهري: سجيت الميّت تسجية إذا مددت عليه ثوباً[3].

ثمّ إذا كان وجوب الاستقبال هو الأحوط كما استقرّ عليه رأيه آخراً، فأيّ مانع أن يكون مراد الأصحاب بالوجوب هو الوجوب الاحتياطي، أو نقول: إنّهم اختاروا الوجوب ودليلهم عليه مع تظافر الأخبار هو الاحتياط ؟

وفيه أنّ الاحتياط هنا لا يصلح دليلاً؛ لأنّه إنّما شرع فيما ثبت وجوبه كإحدى الصلاة المنسيّة، أو كان ثبوت الوجوب هو الأصل كصوم ثلاثين من رمضان إذا غمّ الهلال؛ إذ الأصل بقاؤه، وأمّا ما لا وجوب فيه ولا أصل، فلا يجب فيه احتياط، واستقبال الميّت وقت الاحتضار ممّا لم يثبت وجوبه بعد، وليس ثبوته هو الأصل بل الأصل عدمه كما أشار اليه بقوله: «مع الأصل» فكيف يكون

---

(١) مجمع الفائدة ١: ١٧٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ١٩١، وفروع الكافي ٣: ١٨٤ ح ٣.

(٣) صحاح اللغة ٦: ٢٣٧٢.

الوجوب أحوط ؟ هذا.

ولا منافاة بين عدم توثيقه ﷺ أبا علي وتوثيقه له في آيات أحكامه، لأنّه كتبها بعد شرحه هذا، فعنّ له وقتئذ من تتبّعه كتب الأصحاب من الرجال والفقه توثيقه، فإنّه لمّا رأى توثيق صاحب المنتهى له وكذلك الشهيد الثاني في شرح الشرائع، ولاحظ في كتب الرجال ما أسلفناه، حدث فيه الميل الى توثيقه، فخالف المشهور وطرح القول الزور، كذلك يفعل الرجل البصير.

[تحقيق حول خلقة حوّاء عليها السلام]

قال في مجمع البيان: قال أهل التحقيق: ليس يمتنع أن يخلق الله حوّاء من جملة جسد آدم بعد أن لا يكون ممّا لا يتمّ الحيّ حيّاً إلّا به؛ لأنّ ما هذه صفته لا يجوز أن ينقل الىٰ غيره أو يخلق منه حيّ آخر من حيث يؤدّي الى أن لا يمكن إيصال الثواب الى مستحقّه؛ لأنّ المستحقّ لذلك هو الجملة بأجمعها[١].

أقول: هذا ليس بتحقيق، فكيف يكون قائله من أهله ؟ وذلك لأنّ المستحقّ للثواب والعقاب هو النفس المجرّدة والمدرك للّذات والآلام وإن كانتا جسمانيّين إنّما هو النفس، والبدن آلة لها في أفعالها التي يستحقّ بها الثواب والعقاب، ولا محذور في أن يكون استحقاقها لهما عند تعلّقها بآلة هي جملة الجسد قبل أن ينتقل منها ما هذه صفته، يشهد بذلك ثواب البرزخ وعقابه المتّفق عليهما الأُمّة، مع اختلاف الآلتين، بل مباينتهما رأساً

فيعلم منه أنّه يجوز أن ينقل ما هذه صفته، أو يخلق منه حيّ آخر من غير أن يؤدّي ذلك الىٰ عدم إمكان إيصال الثواب الى مستحقّه، ولا يدفع هذا عنهم القول بماديّة النفس إلّا علىٰ بعض الوجوه القائلة في حقيقتها من كونها مزاجاً، أو حياة، أو تخاطيط الأعضاء وتشكّل البدن، أو هيكلاً محسوساً، أو الأخلاط الأربعة، أو جزءً لطيفاً داخل البدن، أو جزءً لا يتجزّأ في القلب، أو جسماً مركّباً من نارية الأخلاط، أو أجزاءً أصلية في البدن.

---

(١) مجمع البيان ١: ٨٥.

نعم لو كان مرادهم بما لا يتمّ الحيّ حيّاً إلّا به هو الأجزاء الأصلية لكـان له وجه مّا؛ لأنّ بعض هذه الأجزاء لو نقل الى غيره أو خلق منه حيّ آخر: فإمّا أن لا يعاد أصلاً فيلزم منه المطلوب وهو عدم إمكان إيصال الثواب الىٰ مسـتحقّه، أو يعاد فيهما وهو محال، أو في أحدهما وحده فلا يكون الآخر بعينه معاداً، وهذا مع إفضائه الىٰ ترجيح من غير مرجّح يستلزم المطلوب وهو عـدم إمكـان إيـصال الثواب الى مستحقّه وهو «الجملة بأجمعها».

وفيه نظر، موقوف فهمه على تفسير الأجزاء الأصلية، فإنّ منهم من فسّـرها بالعظم والعصب والرباط، وبعضهم فسّرها بما يكون لكلّ بدن قبل الأكل وفسّـر الفضيلة بما يحصل له بالغذاء. وعلى هذا فالأجزاء الأصلية في ابن آدم: إمّا عظامه وأعصابه ورباطاته، أو بدنه كلّه قبل أن يأكل ويحصل له به زيادة.

فنقول: قد عرفت أنّ مستحقّ الثواب هو النفس، ولا حاجة في إيصاله إليها الىٰ إعادة الأجزاء الأصلية بأجمعها، بل يكفي في ذلك آلة مّا ولو كانت بقدر جزء لا يتجزّى، لذلك قال الزمخشري في الكشّاف[1] والطبرسي في جوامع الجامع[2]: يجوز أن يجمع الله من أجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل إليه النعيم وإن كانت في حجم الذرّة، هذا.

والحقّ في قصّة حوّاء ما روي عن زرارة بن أعين أنّـه «قـال: سـئل أبـو عبدالله عليه السلام عن خلق حوّاء، وقيل له: إنّ أُناساً عندنا يقولون: إنّ الله عزّوجلّ خلق حوّاء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، أيقول من يقول هذا: إنّ الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة مـا يـخلق لآدم زوجة من غير ضلعه، ويجعل للمتكلّم من أهل التشنيع سبيلاً الى الكلام أن يقول: إنّ آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت لضلعه ؟ ما لهؤلاء حكم الله بيننا وبينهم.

ثمّ قال عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى لمّا خلق آدم من طـين، وأمـر المـلائكة

---

(١) الكشاف ١: ٣٢٣.
(٢) جوامع الجامع ١: ٩١.

فسجدوا له، ألقى عليه السبات، ثمّ ابتدع له حوّاء[١] فجعلها في موضع النقرة التي بين وركيه، وذلك لكي تكون المرأة تبعاً للرجل، فأقبلت تتحرّك فانتبه لتحرّكها، فلمّا انتبه نوديت أن تنحّي عنه، فلمّا نظر إليها نظر الى خلق حسن يشبه صورته غير أنـّها أُنثى، فكلّمها فكلّمته بلغته، فقال لها: من أنتِ؟ قالت: خلق خلقني الله كما ترى، فقال آدم عند ذلك: يا ربّ ما هذا الخلق الحسن الذي قد آنسني قربه والنظر إليه ؟ فقال الله تبارك وتعالى: يا آدم هذه أمتي حوّاء، أفتحبّ أن تكون معك وتؤنسك وتحدّثك وتكون تبعاً لأمرك؟ فقال: نعم يا ربّ ولك عليّ بذلك الحمد والشكر ما بقيت، فقال له عزّوجلّ: فاخطبها إليّ فإنّها أمتي وقد تصلح لك أيضاً للشهوة، وألقى الله عزّوجلّ عليه الشهوة وقد علّمه قبل ذلك المعرفة بكلّ شيء، فقال: يا ربّ فإنّي أخطبها إليك، فما رضاك لذلك؟ فقال عزّوجلّ: أن تعلّمها معالم ديني، فقال: ذلك لك يا ربّ عليّ إن شئت ذلك، فقال عزّوجلّ: وقد شئت، وقد زوّجتكها، فضمّها إليك، فقال لها آدم عليه السلام: إليّ فاقبلي، فقالت له: بل أنت فاقبل إليَّ، فأمر الله عزّوجلّ آدم أن يقوم إليها، ولولا ذلك لكان النساء هنّ يذهبن الى الرجال حتّى يخطبن على أنفسهنّ»[٢].

وأمّا قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وخَلَقَ مِنْها زَوجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجَالاً كَثيراً وَنِساءً﴾[٣] فإنّه روي: أنـّه عزّوجلّ خلق من طينتها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً[٤].

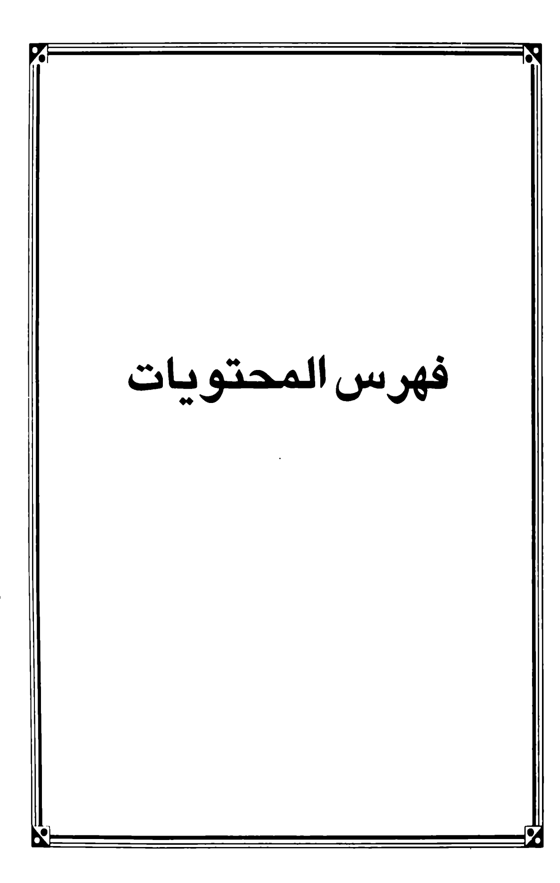
وجاء في آخر النسخة المخطوطة: الىٰ هنا وجد بخطّه رحمه الله.

---

(١) في العلل: خلقاً. (٢) علل الشرائع: ١٧ ـ ١٨.

(٣) النساء: ١.

(٤) راجع تفسير نور الثقلين ١: ٤٢٩، وجامع البيان ٤: ١٥٠.



فهرس المحتويات

[illegible]

الموضوع	الصفحة